Die gleichnisreden Jesu

Adolf Jülicher


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE
RI
TAS





DIE GLEICHNISREDEN JESU.

I.

DIE

GLEICHNISREDEN JESU

VON

D. ADOLF JÜLICHER,
PROFESSOR DER THEOLOGIE IN MARBURG.

ERSTER TEIL.

DIE GLEICHNISREDEN JESU IM ALLGEMEINEN.

ZWEITE, NEU BEARBEITETE AUFLAGE.



FREIBURG I. B.
LEIPZIG UND TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1899.

C. A. Wagner's Universitätsbuchdruckerei in Freiburg i. B.

7

Den Brüdern

Professor D. **Eduard Grafe** in Bonn

und

Fabrikbesitzer **Hermann Grafe** in Elberfeld

in treuer Freundschaft

gewidmet

vom Verfasser.

Vorwort.

Vor mehr als 11 Jahren schrieb ich das Vorwort zur ersten Ausgabe dieses Buches, nachdem ich die Unmöglichkeit erkannt hatte, den schon 1886 gedruckten „allgemeinen Teil“ bald durch einen speziellen, der die Auslegung der einzelnen Gleichnisreden Jesu enthielte, zu vervollständigen. Inzwischen, im Herbst 1898, habe ich den zweiten Teil fertig gestellt, und, da der erste seit einigen Jahren vergriffen war, nunmehr durch eine neue Auflage desselben solche Theologen, die sich für eine historisch-kritische Behandlung auch der edelsten Bestandteile des Neuen Testaments interessieren, in die Lage gesetzt, sich über die in den beiden Teilen meines Werkes vertretene Auffassung von den Gleichnisreden Jesu ein Urteil zu bilden, bezw. zu prüfen, ob die Auslegung der einzelnen Parabeln die im ersten Bande für die ganze Redegattung aufgestellten Grundsätze bestätigt, und ob es auf diesem Gebiet wirklich eines Bruches mit überlieferten Vorstellungen bedurfte. Ich füge dem gleich bei, dass ich mir weder als Exeget im zweiten noch als Hermeneutiker in diesem ersten Bande anmasse, als Bahnbrecher zu gelten; ich möchte dringend bitten, von einer „Methode von B. Weiss-Jülicher“ in Zukunft nicht mehr zu reden, wenigstens meinen Namen nicht mit einer Methode in Verbindung zu bringen: je mehr ich mich in die Geschichte der Parabelauslegung vertieft habe, um so bescheidener musste ich werden; weder ich noch B. Weiss haben bezüglich der Gleichnisreden Jesu zum ersten Male etwas gesehen, was vorher noch nie bemerkt worden wäre; ich darf kein andres Verdienst für mich in Anspruch nehmen als das, bewusster, nachdrücklicher, konsequenter und unbefangener in Theorie und Praxis an diesen Parabeln durchgeführt zu haben, was die Einsicht Aelterer, wenn auch meist erfolglos, gefunden hatte.

Diese zweite Auflage des ersten Teiles darf ich als eine neu bearbeitete bezeichnen. Das soll nicht heissen, dass ich das ganze Buch

neu geschrieben hätte, vielmehr habe ich ihm seine Eigenart gelassen, aber durch vielfache Korrekturen, Abstriche und Zusätze es zu einem Buche gemacht, wie es aussehen müsste, wenn ich bei der Abfassung 1885 die Hülfsmittel, die in den nächsten 12—14 Jahren hinzugekommen sind, die Erkenntnisse und Urteile, die ich mir seitdem erworben habe, schon besessen hätte. Ich gestehe damit ein, dass das Buch durch die Neubearbeitung nicht alle Fehler verloren hat. Auch von Männern, die es bei seinem ersten Erscheinen mit dem grössten Wohlwollen aufnahmen, wurde eine unverhältnismässige Breite an ihm getadelt. Daraus, dass die Seitenzahl jetzt noch etwas gewachsen ist, wird man zwar eine Gleichgiltigkeit gegen jenen Vorwurf auf meiner Seite nicht erschliessen; denn das letzte Kapitel, wo die moderne Exegese mit ein paar Zeilen abgethan worden war, bedurfte beträchtlicher Erweiterung — übrigens nicht blos an jener einen Stelle —, und die Frage nach der Originalität der evangelischen Parabeln im Kapitel IV musste ebenfalls gründlicher zur Erörterung gelangen. Aber sehr erheblich hat das jedenfalls zu lang geratene Kapitel II jetzt auch nicht abgenommen; und nicht alle Wiederholungen, die ich wahrnahm, Häufungen von Beispielen und entbehrliches Raisonnement habe ich gestrichen. Ich bekenne meine Schwachheit; vor die Wahl gestellt, entweder das Buch von Anfang bis zu Ende entsprechend meiner jetzigen Stimmung neu zu schreiben, oder ihm den alten Ton, durch den es sich ja doch auch manchen Freund erworben hat, zu belassen, aber Lücken auszufüllen, Irrtümer und Unklarheiten zu entfernen und neuere Forschungen gebührend zu berücksichtigen, habe ich das Letzte vorgezogen. Wenn ich das Buch heut komponierte, würde ich es anders anlegen, die Kapitel I und V würden zusammenfallen, ebenso II und III, und zwar würde ich diese an die Spitze stellen, ausgehend von einer exegetisch-historischen Besprechung der Parabelperikope Mc 4 $_{1-25}$ $_{33}$f. mit ihren Parallelen, dem Thema: Originalität der Gleichnisreden Jesu, das jetzt in einem Teil von Kapitel IV besprochen wird, einen besonderen Abschnitt widmen: und in dem Kapitel VI würde weniger die chronologische Reihenfolge massgebend sein als die Gleichartigkeit der exegetischen und kritischen Grundanschauung oder Praxis. Aber wie ich nach längerem Schwanken die alte Anlage beibehalten habe, so mag auch der Stil von 1886 in seinem jugendlichen Enthusiasmus und in seiner Mitteilungsfreudigkeit geduldet werden: Vollkommenes hätte ich auch jetzt nicht an die Stelle gesetzt.

Uebler ist, dass wiederum einiges, was hergehört, fortgeblieben ist, so ein Passus über Mt 25 $_{31-46}$, in dem diese Perikope als von jeder Beziehung zu den Parabeln losgelöst erwiesen werden sollte;

dies durch mein Versehen, andres, weil ich keinen rechten Platz zur Unterbringung fand. Schwere Schäden dürften sich daraus nicht ergeben, denn wer im wesentlichen mit den Ausführungen von Kapitel II einverstanden ist, denkt nicht daran, das Weltgerichtsgemälde Mt 25 zu den Gleichnissen zu rechnen; und dass ich niemandem Platz für Ergänzungen gelassen hätte, bilde ich mir nicht ein. Sogar Druckfehler sind hie und da stehen geblieben, einige werden hinter den beiden — der 1. Auflage gemäss beibehaltenen — Registern namhaft gemacht.

Eine Verteidigung meines Standpunktes hinsichtlich der Fragen nach Wesen und Zweck von Jesu Parabelreden gehört gewiss nicht in dies Vorwort; doch will ich nicht verhehlen, dass mir, als ich im Zusammenhang den ersten Teil nun nochmals sorgfältig durchstudierte, der Vorwurf auch von befreundeter Seite, dass ich eine einseitige systematisierende Behandlung der Parabeln vornähme, verständlicher geworden ist. Die Definitionen und Klassifikationen in Kapitel II erwecken solche Eindrücke; aber ich kann daran nichts ändern, weil die notwendige Polemik gegen einseitig systematisierende Methoden Andrer mich auch zu scharfen Zuspitzungen zwingt. Jene Einseitigkeiten sind mir nur Mittel zum Zweck; mir soll an keiner meiner Definitionen mehr das Geringste gelegen sein, wenn wir nur erst alle über die Hauptsachen einig wären, dass Jesus sich das Parabelreden nicht zu einem bestimmten Zweck ausgedacht hat, wie es die Evangelisten ihm zukonstruieren, und dass in seinen Gleichnissen alles „eigentlich" zu nehmen ist.

Von dieser Einigkeit werden wir trotz aller Debatten noch lange weit entfernt sein. Das theologische Publikum lässt sich nach wie vor bestechen von Argumenten wie dem, dass, wenn wir den echten Wortlaut der Reden Jesu nicht mehr besässen, doch wohl ein Matthäus oder Lucas von ihnen etwas mehr verstanden haben dürfte als ein 19 Jahrhunderte später lebender Kritiker. Dass man damit jeder geschichtlichen Wissenschaft die Existenzberechtigung abspricht, will man nicht einsehen: wenn wir nicht darnach streben dürfen, näher als unsre Quellen an die Wahrheit heranzugelangen, genügt es, dass wir diese Quellen korrekt wiederherstellen; gute Textausgaben sind dann der höchste Triumph unsers Könnens. Gottlob ist aber in der Geschichte der Parabelerklärung trotz alledem der Fortschritt ebenso unverkennbar wie die Zähigkeit des Festhaltens an alten Vorurteilen. Das Unkraut neben dem Weizen wachsen zu lassen bis zur Ernte, hat uns derselbe Meister gelehrt, der ein so unerschütterliches Vertrauen zu der Kraft von Erde und Samenkorn besessen hat. Wenn ich mit diesen Zeilen nach menschlichem Ermessen für immer von Jesu Gleichnis-

reden gewissermassen Abschied nehme, so überwiegt in mir ein Gefühl tiefer Dankbarkeit für eine Fülle von edlen Genüssen, die mir diese Studien, selbst wo sie in wasserlose Steppen zu führen schienen, allzeit verschafft haben; und mit dem Bewusstsein, das Vollkommene auch noch nicht ergriffen zu haben, finde ich mich ab durch sein tröstendes Wort: Wer da hat, dem wird gegeben werden.

Marburg, im April 1899.

Ad. Jülicher.

Inhalt.

I. Die Echtheit der Gleichnisreden Jesu.

S. Göbel, der Verfasser einer der neuesten umfangreichen Arbeiten über die Parabeln Jesu ist von W. Grimm (Jen. L.-Z. 1879 No. 35) angehalten worden, doch „eine bestimmte Grundansicht von der Entstehung, den Quellen und dem gegenseitigen Verhältnis der synoptischen Evangelien" auszusprechen. In der Vorrede zur 3. Abtl. seines Buches 1880 entgegnet der Getadelte, er wolle nichts weiter als Exeget sein, und soweit hätten wir es doch mit der Evangelienkritik noch nicht gebracht, dass man berechtigt wäre, einer rein exegetischen Arbeit wie der vorliegenden eine andere Textgestalt oder eine andere Anordnung des Stoffes als die in den kanonischen Evangelien thatsächlich gegebene zu Grunde zu legen. Und in ziemlich gereiztem Ton bemerkt er namentlich gegen B. Weiss, er werde sich von diesem Standpunkt der Vorsicht solange nicht abdrängen lassen, als die vermeintlich fertigen Ergebnisse der synoptischen Kritik immer wieder die Kritik herausfordern und das historisch treuere Urevangelium aus den kanonischen noch nicht herausdestilliert worden sei. Leider hat er übersehen, dass er trotzdem seine Pflicht versäumt hat; denn er hat im Titel versprochen, die Parabeln Jesu methodisch auszulegen und I und II S. 30 mit Emphase sich zu Calvin's Grundsatz bekannt: nihil amplius quaerendum est quam quod tradere Christi consilium fuit; also täuscht er „die Leichtgläubigkeit des Lesers", wenn er ihm nur die Parabeln der Evangelisten auslegt, ohne sich über das Verhältnis zwischen Beiden klar auszusprechen. Es steht ihm frei über das Verhältnis sehr günstig zu denken, aber exegesieren heisst eine historische Arbeit thun, und bei historischen Arbeiten ist Kritik der Quellen das Wichtigste.

Wer eine Abhandlung über Goethe's Gleichnisse schreibt, braucht allerdings nicht erst viel über die Quellen zu reden, aus denen er schöpfen wird — und doch ohne alle Kritik wird auch da der Exeget nicht fertig, verschiedene Ausgaben derselben Dichtung liefern Varianten, mündliche Ueberlieferungen über die bildliche Redeweise

des Mannes wollen auf ihre Glaubwürdigkeit geprüft sein, die Zeitfolge der Werke des Dichters darf nicht ignoriert werden, und in den Xenien muss eine sachverständige Kritik das Eigentum GOETHE's von fremdem unterscheiden.

Wer über Perikles, Hannibal und Geiserich, vollends über Männer wie Aesop, Sokrates, Jesus schreibt, kann die Kritik gar nicht entbehren. Seine Helden haben selber nichts Schriftliches hinterlassen; das Urteil über und das Verständnis für ihre Geisteswerke ist von vermittelnden Schriftstellern abhängig: und wenn bei Jesus die Vermittlung fast ganz auf den Kreis der 4 Evangelisten beschränkt ist, wird uns deshalb das Urteil über die Art und den Wert dieser Vermittlung erspart? Uns nicht, nur denen, welchen die Dogmatik bereits diese Fragen beantwortet hat; wir Uebrigen werden, gerade weil die Kritik auf diesem Gebiete noch nicht zu fertigen Resultaten gelangt ist, ihre Beihülfe unentbehrlich finden. Trotz GÖBEL ist jeder andere Standpunkt unvorsichtig zum mindesten, vielleicht auch „befangen“ und „unsolide“. Als Erklärer von Gleichnissen Jesu muss ich eine begründete Meinung darüber haben, ob das, was ich erkläre, auch seine Gleichnisse sind. Zurückhaltung ist in dieser Frage wirklich geboten. Ich bin mit der grossen Mehrzahl der zeitgenössischen Forscher überzeugt, dass von den Evangelien, die in der Reihenfolge 1. Marcus, 2. Matthäus und Lucas, 3. Johannes verfasst sind, das älteste sehr bald nach 70 p. Chr. geschrieben ist, die beiden folgenden nicht viel später und unter Benutzung anderweiter und guter Quellen, aber die Echtheit aller von ihnen Jesu zugeschriebenen Bildreden ist damit keineswegs erwiesen.

Vielmehr lautet unser erster Satz: die Parabeln der Evangelien sind den von Jesus gesprochenen nicht unbedingt gleich zu setzen.

Niemand wird diesen Satz schlechthin verneinen; die Differenz der Zahl ist wohl von Allen zugestanden, d. h. dass wir nur eine wahrscheinlich recht bescheidene Auswahl besitzen aus der Menge der von Christus in öffentlicher Rede oder in vertraulichem Gespräch geschaffenen Gleichnisse.

Weiter hat er zweifellos in der Mundart seines Volkes gesprochen — ἑβραΐδι διαλέκτῳ —; und wenn die ersten Aufzeichnungen seiner Worte in eben dieser Mundart stattfanden, so sind sie uns doch nur in Uebersetzungen erhalten. Bei solchem Uebertragen geht von der Eigentümlichkeit der Rede immer etwas verloren, bei Geistesprodukten rhetorischer oder poetischer Farbe mehr als bei andern; denn das Bild schliesst sich der Sprache enger an als der abstrakte Gedanke. Ueberdies ist die „Uebersetzung“ der Evangelien kein Muster von dem,

was wir wortgetreu nennen; man sieht es ihr ja sofort an, dass sie vielmehr eine allmähliche Umwandlung aus dem Semitischen ins Hellenistische repräsentiert, die für die Form der Reden oft bedeutsam gewesen sein muss. Wer Lc 18 1—8 in einer Italaform oder die Parabel Ez 17 in der Septuaginta nachliest und daneben eine der berühmten Gleichnisreden, gleichviel ob bei Mc, Mt oder Lc, betrachtet, weiss, dass auch die Synoptiker nicht eine aramäische Vorlage mehr oder minder geschickt übersetzt, sondern griechische Texte in der ihnen allein geläufigen griechischen Sprache frei weitergestaltet haben, mag immerhin der semitische Grundtext noch deutlich hindurchschimmern. Das verdankt er seiner Kraft, dem guten Willen der Evangelisten, die nichts weniger beabsichtigten als ihn zu vernichten, und nicht am wenigsten auch dem glücklichen Zufall, dass fast nur geborene Israeliten sich an das Werk der Aufzeichnung von Jesu Worten gewagt haben. Alfred Resch's Versuch, das vermeintliche Urevangelium nach dem griechischen und hebräischen Text wiederherzustellen (דברי ישוע ΤΑ ΛΟΓΙΑ ΙΗΣΟΥ, Leipzig 1898) hat neben andern Verdiensten auch das unbeabsichtigte, die Schwierigkeit der Rückübersetzung des griechischen Textes ins Hebräische zu demonstrieren; reicht die Sicherheit, mit der Resch für sein griechisches Kunstprodukt mit anerkennenswerter Gelehrsamkeit den hebräischen Urtext zurechtbaut, auch nur entfernt heran an die Sicherheit, mit der wir aus dem Wortlaut der Itala, selbst bis auf Kleinigkeiten der Wortstellung hinaus, den Wortlaut ihrer griechischen Vorlage rekonstruieren können? Und wo man bisher — einen Fehler Resch's vermeidend — bei der Erklärung von dunklen Evangelienworten auf die Volkssprache der Galiläer und also Jesu, das Aramäische, zurückgegriffen hat (s. A. Meyer, Jesu Muttersprache, Freiburg 1896), da ist es überwiegend mit dem Erfolg geschehen, Fehlgriffe der Evangelisten oder ihrer Vorgänger, ein Missverstehen des Urtextes nachzuweisen: das Vertrauen zu unserm Besitz in den Evangelien unsres N. T. ist durch diese Untersuchungen keinesfalls gewachsen.

Als dritter Punkt kommt hier in Betracht, dass selbst das Gedächtnis von Morgenländern und von tief begeisterten Jüngern das, was es festhält, nicht vor jedem alterierenden Einfluss der Zeit und der Stimmung zu bewahren vermag; unwillkürlich fanden fort und fort, bis der letzte Buchstabe von jenen unersetzlichen Schätzen aufgezeichnet war, Verschiebungen, Verwechslungen, Veränderungen statt, die nachher nicht mehr verbessert werden konnten. Vor allem aber waren die Evangelisten nicht Jünger der biographischen Wissenschaft und Kunst, die nach strenger Regel sammelten, sichteten, ordneten, sondern En-

thusiasten, Gläubige, Missionare[1]. Das Erbauliche, das Seligmachende war der Gegenstand ihrer glühenden Neigung, nicht einfach die Wirklichkeit, deren Zeugen oder deren Anbeter sie geworden; sie fühlten sich nicht als Geschichtschreiber, sondern als Verkündiger der frohen Botschaft, selbstverständlich liessen sie weg, was ihnen nicht „Evangelium“ zu sein schien oder ihre Empfindungen verletzte; denn das konnte ja auch nicht wahr gewesen sein. Sie schrieben auf, was ihnen gefiel und wie es ihnen gefiel, ängstliche Abwägung der Worte, der Buchstaben haben sie am allerwenigsten getrieben. Kritik haben sie geübt, aber als Morgenländer, durchaus subjektive Kritik. Damit soll nicht behauptet werden, dass ihnen der Wahrheitssinn gefehlt habe, aber ich erinnere an das Wort von ARISTOTELES Poet. c. 9: καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν, weil die Geschichte nur Thaten und Schicksale im Einzelnen, wie der Zufall sie gestaltet, berichte, die Dichtung aber das Allgemeine zum Gegenstand habe, den Zusammenhang zwischen Charakter und Lebenslos nach dem Gesetze der Notwendigkeit. Wem es ganz und gar nur darauf ankommt — wie den Evangelisten — ein σπουδαῖον und φιλόσοφον aufzuzeichnen, wird der seine ἱστορία überhaupt von Zügen der ποίησις freihalten können?

Indess wir brauchen nicht bei Vermutungen zu verharren. Die synoptischen Parallelen entscheiden die Frage. Auch nicht die kleinsten Redestücke, die hieher gerechnet werden können, sind in zwei Evangelien buchstäblich gleich überliefert worden. Wenn Mt 24 28 schreibt: ὅπου ἐὰν ᾖ τὸ πτῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί, so schreibt Lc 17 37: ὅπου τὸ σῶμα, ἐκεῖ καὶ οἱ ἀετοὶ ἐπισυναχθήσονται. Wenn bei Mt 13 31 den κόκκος σινάπεως ein „Mensch“ λαβὼν ἔσπειρεν ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ, bei Lc 13 19 λαβὼν ἔβαλεν εἰς κῆπον ἑαυτοῦ, so geschieht Mc 4 31 des Menschen überhaupt nicht Erwähnung: ὅταν σπαρῇ ἐπὶ τῆς γῆς; und dass der Senfsame, anfangs das allerkleinste Körnlein, durch seine Entwickelung μεῖζον τῶν λαχάνων wird, betonen Mc und Mt gleicherweise, Lc weiss nichts davon. In grösseren Parabeln sind die Unterschiede zwischen den synoptischen Berichten noch beträchtlicher, z. B. in der vom Säemann und von den bösen Weingärtnern. Die Schlussfrage der letzteren: Was wird der Herr des Weinberges jenen Weingärtnern thun? beantworten bei Mt 21 41 die Hörer, die Hierarchen, bei Mc 12 9 und Lc 20 16 Jesus selber. Eins von beiden kann aber ursprünglich nur geschehen sein; und wenn F. L. STEINMEYER (Die Parabeln des Herrn S. 133f.) hier noch beides verteidigt, so findet S. 130 auch

[1] Wie fein bemerkt schon MALDONATUS, ein Jesuit des 16. Jhdts., bei Mt 22 1ff., wo er den Bericht in Lc 14 16ff. vorzieht: non fuit Matthaeo curae historiam ut gesta erat texere sed Christi doctrinam exponere.

er die „Darstellung des Lc am deutlichsten“ und erkennt eigene Zuthaten der Evangelisten an: „Nur die Züge von der Kelter und von der Warte haben sie der prophetischen Stelle entnommen.“ Ein solcher Satz — und wir könnten ihm aus STEINMEYER's Buch mehrere zur Seite stellen — genügt, um darzuthun, dass heutzutage für niemanden mehr eine Exegese der Parabeln Jesu ohne Kritik, d. h. ohne Unterscheiden von Ursprünglichem und Hinzugekommenem vollziehbar ist.

Die Abweichungen erstrecken sich aber nicht nur auf den äusseren Verlauf der Erzählung, also auf das Formelle, sondern nicht selten auf die Deutung oder die erkennbar aus dem Vortrag herausschimmernde Auffassung einer Bildrede. Mt bringt 18 12ff. das Gleichnis vom verlorenen Schaf, das bei Lc 15 4ff. steht; bei ihm dient es zur Erhärtung der These, dass der Vater im Himmel nicht „einen von diesen Kleinen“ verloren gehen lassen will, bei Lc zum Beweise, dass im Himmel mehr Freude ist über einen Sünder, der Busse thut, denn über 99 Gerechte, die der Busse nicht bedürfen. Oder blicken wir auf die Zwillingsgleichnisse vom Lappen und Wein (Mc 2 21f. Mt 9 16f. und Lc 5 36ff.), so ist die Vorstellung bei Lc eine andere, sofern er den neuen Lappen von einem neuen Gewande abreissen lässt, um das alte zu flicken — wovon Mc und Mt wohlweislich nichts erwähnen —, und sofern er doppelt schlimme Folgen daran knüpft: den Riss im neuen Rock und die Entstellung des alten — Mc und Mt erklären, dass der Schade durch solche Flickerei bald noch ärger wird —; auch fügt Lc einen ganzen Satz am Schluss hinzu, den die Nebenreferenten nicht kennen 39: καὶ οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν (scil. οἶνον) θέλει νέον· λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστιν; und die Veranlassung zu dieser programmatischen Aussprache stellt sich Mt anders als Mc und Lc vor.

Das führt uns zu einer ganz besonders schmerzlichen Enttäuschung des Vertrauens auf unsre Quellen: es werden dieselben Gleichnisreden von verschiedenen Berichterstattern an verschiedenen Stellen, bei verschiedenen Anlässen, in verschiedenem Zusammenhang untergebracht: nach Mt 13 ist die Senfkorn- und die Sauerteigparabel am gleichen Tage wie die vom Säemann gesprochen worden, bei Lc haben beide c. 13 einen viel späteren Platz als jene c. 8, und Mc stimmt beim Senfkorn mit Mt überein, übergeht aber die Sauerteigparabel ganz. Lc erzählt das Gleichnis vom verlorenen Schaf dicht neben dem — unstreitig damit zusammen geschaffenen — vom verlorenen Groschen als gesprochen im Kreise selbstgerechter Pharisäer, Mt adressiert es an die Jünger, bei denen Jesus dadurch hochfahrende Regungen dämpfen möchte. Die Ausrede, Jesus könne ja dasselbe

Bild mehrmals und in verschiedenen Wendungen oder mit verschiedener Ausmalung benutzt haben, leistet gegen keine der drei genannten Erscheinungen etwas; eine Parabel wie die vom Weinberg mit ihrer betäubenden Wirkung auf die Hierarchen kann nur einmal und in einerlei Weise gesprochen worden sein; und die Situation in Lc 8 ist so sicher dieselbe wie in Mt 13 und Mc 4, vollends die in Lc 5 36—39 so unbestritten identisch mit der in den Parallelen, dass der Exeget nicht mit einem: „einmal so, ein anderes Mal so" vorbeikommt, sondern zwischen den Referenten zu wählen oder allen zu widersprechen gezwungen ist. Steinmeyer (S. 128) bekennt von Lc 13 34: „Bekanntlich hat Mt diese Klage in einem späteren Zusammenhange und wohl an dem richtigeren Orte referiert." Göbel hingegen freut sich (3. Abtl. S. IV) über Grimm's Zugeständnis betreffend Mt 13, „dass das erste Evangelium selbst in der That die sieben Parabeln auf Einen Tag legt", und fügt stolz hinzu: „Und das ist für mich genug." Begreift er nur nicht, dass Lc — auch ein kanonischer Evangelist! — die Senfkorn- und Sauerteigparabeln auf einen viel späteren Tag als die Säemannsparabel legt: dass man also, um mit gleichem Mass zu messen, konstatieren müsste, Jesus habe sich derselben Worte zweimal bedient? Heisst dies aber nicht den Vorwurf der Geistesarmut und Unbeholfenheit auf Jesus legen, blos um nicht einen Evangelisten eines Irrtums oder einer Willkür zu zeihen? Denn in seiner Ausflucht (I. II S. 110), mit dem ἔλεγεν οὖν 13 18 reihe Lc nur ein Beispiel des Lehrens Jesu an das andre an, ohne chronologischen Zusammenhang mit dem vorangehenden Lehrstück, erklärt Göbel lediglich, dass er für den dritten Evangelisten ein Mass anzuwenden bereit ist, das ihm beim ersten unbillig dünkt. — Das Gleichniswort vom Schüler und Lehrer steht bei Lc 6 40 in ganz anderm Sinne als bei Mt 10 24f. gebraucht; das vom Salz hätte Jesus nach Mt 5 13 als Bestandtheil der Predigt auf dem Berge, nach Mc 9 49 in einem Hause von Kapernaum im Zwiegespräch mit seinen Jüngern, nach Lc 14 34f. abwehrend gegenüber zudringlichen Volksmassen gesprochen. Die Parabeln vom Dieb, von den verschiedenen Haushaltern gliedert Mt unter die Zukunftsreden aus Jesu letzten Tagen ein, Lc bringt sie in Kap. 12 — vgl. auch das Wort vom Aas und den Adlern Lc 17 gegen Mt 24 — längst vor dem Einzug in Jerusalem. Und wie Mt das schon in der Bergrede 7 16—20 vorgetragene Gleichnis vom Baume und seinen Früchten 12 33—35, wo er aus andrer Quelle schöpft, unbefangen wiederholt, so verfährt Lc mit andern Bildworten 8 17 und 12 2f., am auffallendsten aber 8 16 und 11 33.

Wir schliessen aus diesen Thatsachen, was schon von vornherein höchst wahrscheinlich ist, dass die Ueberlieferung von Jesu, als sie in

Schrift überging, bereits bei den meisten seiner Aussprüche im Unklaren darüber war, wann und vor welchem Hörerkreise er sie gethan. So war es nicht nur möglich, sondern unvermeidlich, dass die eigene Thätigkeit der Schriftsteller eingriff und frei hinzufügte, was nun einmal unentbehrlich war, sollte ein leidliches Ganze zu Stande kommen. Sie verknüpften lose umlaufende Sprüche mit einander, sie erfanden die Situationen, in denen ein wertvolles Wort des Herrn gesprochen worden sein konnte, sie versahen den Leser mit allerhand Wegweisern zum rechten Verständnis, etwa durch Anfügung einer Schlussgnome wie Mt 22 14: Viele sind berufen, aber wenige auserwählet, oder einer einleitenden Notiz wie Lc 18 1, „dass sie allezeit, ohne zu ermüden, beten müssten": wo der Evangelist gar nicht einmal die Miene annimmt, als ob hier Jesus spräche. Dass diese selbständige Arbeit von den Evangelisten mit Bewusstsein und Absicht weit ausgedehnt worden ist, viel weiter, als wir es heut wünschten, zeigt ja jede Vergleichung der hierher gehörigen Parallelabschnitte. Lc hat den Mc vor sich liegen, an den er im allgemeinen sich vertrauensvoll anschliesst, selbst in Kleinigkeiten abhängig; aber zum wörtlichen Abschreiber wird er niemals, auch wenn er keine Quelle daneben benutzt, legt er seine Hand an und ändert nach seinem Geschmacke. Mt hat eine Vorliebe für Einreihung gleichartiger Stücke in grössere Zusammenhänge, da fragt er nicht, ob die Zeugnisse seiner Quellen solches erlauben, und — vielleicht! — hat Lc, dessen Ideal entgegengesetzt auf das πάντα ἀκριβῶς καθεξῆς ging, ebenso souverän schon vorhandene grössere Zusammenhänge wieder zerstückelt. H. Ewald hat darauf aufmerksam gemacht (Jahrb. d. bibl. Wiss. I 135—138, II 197), dass Sprüche und Gleichnisse in den Evangelien mehrfach nach bestimmten, runden Zahlen aufgereiht seien, am liebsten zu sieben und zu dreien (z. B. Mt 13 Lc 15), und bemerkt treffend, Keiner werde annehmen, dass Jesus selbst seine Lehren in solchen Gruppen und runden Zahlen gegeben habe; es seien das Versuche der Kunst dem Gedächtnis nachzuhelfen, die während der Periode mündlicher Fortpflanzung gar nicht zu missen waren.

Bedeutsamer noch als dies Alles ist die Thatsache, dass die Gleichnisse der verschiedenen Evangelien den Charakter des Evangelisten deutlich zur Schau tragen. Es ist bezeichnend, dass Johannes gar keine enthält; aber am interessantesten, wie eigenartig die Gleichnisse bei Lc, zumal die nur von ihm überlieferten, gegen die des Mc und Mt sich abheben. Schon dem Inhalte nach, sofern bei Jenen die Reichsparabeln überwiegen, er aber die Trostparabeln bevorzugt, oder klarer: statt der auf die Heilsveranstaltung im grossen bezüglichen

lieber die von dem Heil der einzelnen Seele handelnden bringt; aber erst recht in der Gestaltung, allerwärts drängt sich eine Neigung zum Ausführen, zur Kleinmalerei, zum Individualisieren durch, wird die einförmige Handlung durch Einführung von Dialogen, von Reflexionen, von Monologen belebt, wovon bei den andren Evangelisten nur seltene Spuren offenbar werden[1].

Die Auslegung der einzelnen Parabeln, der wir jetzt nicht vorgreifen möchten, wird Belege genug heranschaffen für den starken Einfluss, den die Evangelisten auch hier ihrer Eigenart, ihren Anschauungen, ihrem dogmatisch-religiösen Standpunkte auf den überlieferten Stoff gestattet haben. Wenn ich nicht irre, hat zuerst C. Ph. Conz (Morgenländische Apologen 1803) dies klar erkannt und S. LXV ausgesprochen: „Haben wir die Parabeln Jesu's so, wie sie aus dem Munde des Lehrers gekommen sind? Ist nicht manches auf Rechnung der Evangelisten zu setzen? Sie stellen die Hauptsache dar, unbekümmert um die eigenen Worte Jesu's.“ Die Forschung hat diese Erkenntnis immer energischer zur Geltung gebracht, und C. Weizsäcker's Wort (Unters. über die evangel. Gesch. 1864 S. 210) ist im Blick gerade auf die Eigentümlichkeit der lucanischen Parabeln unbestreitbar: „Alles dieses weist darauf hin, dass diese Reden jedenfalls ihre jetzige Fassung erst spät erhalten haben“; dies „erst spät“ aber mit Weizsäcker zu ergänzen: aus der Freiheit des Schriftstellers. Ich brauche nicht erst hervorzuheben, dass diese Aenderungen selten Verbesserungen, Verfeinerungen gewesen sein werden: wenn in Mt 22 1—14 der König über die Gäste, welche seine Einladung ausschlagen, nicht blos ergrimmt, sondern 7 seine Heere ausschickt und die Mörder töten und ihre Stadt (!) verbrennen lässt, so ist dies ein ungeschickter Zug, der in der Situation des Bildes höchlich befremdet, aber er fällt gewiss dem Evangelisten zur Last, der die Geladenen auf das Volk Israel bezog und sich nicht versagen konnte, auf die Bethätigung des göttlichen Zornes, wie man sie anno 70 schaudernd erlebt hatte, hinzudeuten. Auch der Schluss dieses Gleichnisses 11—14, wonach der König einen Gast, der ohne Hochzeitskleid eingetreten war, hinauswerfen lässt, passt wenig zu dem Vorangehenden; wiederum liegt es nahe, ihn auf Mt selber zurückzuführen: es sollte nicht scheinen, als ob Zöllner und Heiden bedingungslos, ohne Glauben, ohne Thaten, ohne Gerechtigkeit, zugelassen würden zum Himmelreich, darum erfand er jene Szene, die

[1] Wir kommen unten in Kapitel V hierauf zurück. Vgl. auch H. Ewald, Jahrb. d. b. W. I 138: „Die meisten der von Lc aufbewahrten (sc. Gleichnisse) haben eine andere Art und Weise in der einzelnen Schilderung, stammen also sicher nicht aus jener Sammlung, wovon sich so vieles bei Mt erhalten hat.“

ihm wenigstens nach seinen Begriffen erlaubte, auch im Blick auf die neuen Gäste mit dem warnenden Spruch zu enden: Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählet!

Wer vorsichtig alles überschaut, was die verschiedenen Relationen ein und desselben Gleichnisses an Differenzen der Form und des Gedankens umfassen, der wird die unbedingte Echtheit der evangelischen Parabeln nicht zu behaupten wagen, wird zugestehen, dass manche in sehr verdorbenem Zustande nur erhalten sein mag, gleichviel ob wir das zufällig noch durch ein besseres Seitenreferat zu erhärten vermögen oder nur nach solchen Analogien erschliessen. Der wird nicht mehr mit J. LIGHTFOOT die Identität der Minenparabel Lc 19 und der von den Talenten Mt 25 deshalb leugnen, weil die eine doch auf der Reise zwischen Jericho und Jerusalem, die andre auf dem Oelberg ein paar Tage vor dem Passah gesprochen worden sei. Der Holländer VAN KOETSVELD zwar und noch nach ihm GÖBEL, STEINMEYER, NÖSGEN, wie die Engländer BRUCE und PLUMMER, von LISCO, STIER u. s. w. zu geschweigen, unterscheiden; doch nicht blos „der ultraliberale (!!) DE WETTE“ und weitaus die meisten Exegeten unsers Jahrhunderts — darunter der Katholik V. WESSENBERG —, schon CALVIN und sein jüngerer Zeitgenosse, der Jesuit MALDONATUS waren unbefangen genug, Christum von solcher armseligen Selbstausplünderung freizusprechen. Wir erklären uns das Zusammentreffen eines Jesuiten mit DE WETTE nicht wie VAN KOETSVELD dadurch, dass beide einer höheren Autorität als der Schrift huldigen, nämlich der Kirche und der Kritik, sondern aus ihrer klaren Logik, welche aus richtigen Beobachtungen auf sicherem Gebiete richtige Schlüsse zieht für ein minder sicheres. Viele Kritiker wollen die Parabel von der selbständig wachsenden Saat Mc 4 26—29 zu der vom Unkraut Mt 13 24—30 in ein ähnliches Verhältnis setzen, als aus einer Urform nachträglich umgebildet; dort scheint mir die Uebereinstimmung zwischen beiden zu geringfügig, aber die beiden Relationen über das grosse Abendmahl Mt 22 1 ff. und Lc 14 16 ff. sind genau auf demselben Wege wie Lc 19 und Mt 25 aus einer einfacheren Parabel herausgewachsen. Die Motive zur Umformung lassen sich meistens ziemlich bestimmt vermuten, es sind ebenso oft bewusste wie unbewusste und zufällige; die heutige Gestalt der Jesusparabeln nötigt uns als Koeffizienten für ihre Entstehung eine dem Ueberlieferungsstoff gegenüber nicht sklavisch gebundene, sondern frei weiterbildende Thätigkeit der Evangelisten und schon ihrer Vorgänger, die unter den gleichen Bedingungen in Wort und Schrift arbeiten, anzuerkennen. Insoweit also ist A. D. LOMAN im Recht (Theol. Tijdschr. 1873 S. 203) zu behaupten, dass an

authentische Reproduktion der eigenen Worte Jesu hier nicht zu denken sei, und R. A. Lipsius bezeichnet (Jahrb. f. prot. Theol. 1877 S. 380) das Minimum kritischer Ansprüche mit dem Satze: „Es darf dermalen wohl als ein anerkanntes Resultat der Evangelienkritik betrachtet werden, dass von den Gleichnisreden Jesu manche nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern in einer jüngeren Ueberarbeitung auf uns gekommen sind, welche auch den ursprünglichen Sinn mehr oder minder verändert hat.“ Es ist mit der Gleichnisrede Jesu nicht wesentlich günstiger bestellt als mit seinen andren Worten: die Ueberlieferung ist eine fragmentarische, die Echtheit des Einzelnen mehr oder minder zweifelhaft, der Geist der Berichterstatter — und wie viele mögen dabei ihre Hand im Spiele gehabt haben bereits vor dem ersten Versuche einer Aufzeichnung! — auf das Berichtete kräftig einwirkend. Dies erschwert unsre Arbeit; denn ihren ungeheuren Wert haben diese Parabeln doch nur, insofern sie Zeugnisse aus Jesu Munde sind, als Zeugnisse über Stimmungen, Geschmack, religiöse Anschauung innerhalb der christlichen Gemeinde, die sie an uns überliefert hat, blos einen sekundären; wollen wir wirklich über die Gleichnisse Jesu etwas Brauchbares aussagen, müssen wir möglichst die Zuthaten der Tradition erst abschälen. Ohne eine Dosis von Zweifel dürfen wir uns nicht auf den Weg machen; wir verdenken den Evangelisten ihre Selbständigkeit nicht, aber wir treten ihren Schöpfungen mit gleicher Selbständigkeit entgegen. Es ist nicht etwa eine Erlaubnis zu kritisieren, die wir uns erbitten, sondern ein scharfer Vorwurf, den wir den meisten Mitarbeitern auf diesem Gebiete machen müssen, dass sie die Pflicht zur Kritik an der Tradition, mag es auch biblische sein, entweder grundsätzlich ablehnen oder in der Praxis mit kräftiger Schwächlichkeit verleugnen. Mit sehr übel angebrachter Ironie deklamiert F. Godet in seinem Kommentar zu Lc 7 35, wo Holtzmann das πάντων für einen Zusatz des Lc ansieht und die ἔργα τῆς σοφίας von den Juden, nicht von den Gläubigen versteht: „Wie scharfsinnig! Unsere Kritiker kennen nicht blos den Sinn der Worte des Meisters besser als die Evangelisten, sondern sogar den Tenor derselben.“ Als ob wir in einem Falle, wo ein und dasselbe Wort des Meisters von zwei Evangelisten (Mt 11 19 und Lc 7 35) in verschiedenem Tenor und anscheinend mit verschiedenem Sinn mitgeteilt wird, anders als durch eine Kritik, die es besser weiss als wenigstens der eine der Evangelisten, an die Wahrheit herangelangen könnten! Einzelne Anmassungen und Uebergriffe einer alles besser wissen wollenden Kritik, die niemand beschönigt, rechtfertigen doch nicht eine selbstzufriedene Kritiklosigkeit — auf einem Gebiete, wo man auch als Exeget keinen Schritt vorwärts thun

kann ohne Kritik, d. h. ohne kritische Auswahl unter den in Tenor und Sinn einander widersprechenden Texten. Ist der Meister nicht identisch mit den Evangelisten, und giebt er uns mehr als die Evangelisten, so müssen wir alles eben daran wenden, ihn besser als die Evangelisten zu verstehen.

Unangreifbar sind demnach folgende Sätze. Die Echtheit der evangelischen Parabeln ist keine absolute. Aus Jesu Munde sind sie so nicht hervorgegangen, wie wir sie jetzt lesen. Sie sind übersetzt, versetzt und innerlich umgesetzt worden. Die Referate, die zwei oder drei Evangelisten von demselben Stücke liefern, stimmen nie völlig überein. Nicht nur der Ausdruck wechselt, sondern die Anschauung, die Ausführung, die Veranlassung, die Deutung, gleichviel ob sie durch den Zusammenhang oder ausdrücklich gegeben wird; das geht soweit, dass man von einem lucanischen Parabelton im Gegensatz zum matthäischen sprechen kann. Was ein Evangelist als Parabel giebt, giebt ein andrer fragmentarisch als Vergleich; Züge, die dem einen das Wichtigste sind, unterdrückt der andre. Lächerliche Unkritik, bei diesem Thatbestand das bei zwei Referenten Uebereinstimmende oder das durch kein Seitenreferat, wie Lc 16 $_{1-12}$ $_{19-31}$ oder Mt 13 $_{24-30}$, Bedrängte unbesehen als echt zu nehmen! Was mir Mt allein über Parabeln und an Parabeln vorträgt, ist nicht sicherer, als was ich nebenher auch bei Lc finde; ohne besonnene Prüfung kann man nirgends die Stimme Jesu mit den Stimmen der Evangelisten identifizieren.

Gottlob ist unser Unternehmen, Jesu selbst in seinen Gleichnissen zu begegnen, dennoch nicht aussichtslos. Wir finden keinen Grund, die Echtheit der evangelischen Parabeln überhaupt in Abrede zu stellen; im Gegenteil, wir sehen uns genötigt, ihnen eine relative Authentie zuzusprechen; fast ohne Ausnahme haben sie einen echten, auf Jesus selber zurückgehenden Kern. Dieser Satz scheint kaum einer Verteidigung zu bedürfen, da F. Chr. Baur noch 1860 im „Christentum der drei ersten Jahrhunderte“ S. 26 das Unmittelbare und Ursprüngliche des Christentums in unzweifelhaftester Gestalt in der Bergpredigt und in den Parabeln des Matthäusevangeliums ausgesprochen fand, da auch D. F. Strauss die Gleichnisse Jesu nie ernstlich angegriffen, von den sieben in Mt 13 sogar 1864 „Leben Jesu“ S. 254 versichert hat, dass „sie in der Hauptsache, nächst der Bergrede, zum Echtesten gehören, was uns von Aussprüchen Jesu geblieben ist“. Der blinde Hass hatte wohl schon einmal und öfter mit der Existenz des Nazareners die Zugehörigkeit der Parabeln zu ihm bestritten, ernste Evangelienkritik aber sie mit Vorliebe zum Fundament gewählt. Die eigentliche Tübinger Schule stand bis auf Th. Keim und J. H. Scholten hierin treu

zu ihrem Meister; ALB. SCHWEGLER redete von fortdauernder Produktion evangelischer Reden und Sprüche innerhalb der ältesten Kirche, aber das Vertrauen zu den Gleichnisreden Jesu im ganzen hat auch er nicht erschüttern wollen. Je entschiedener die Schule dem vierten Evangelium allen historischen Wert bestritt, desto zäher hielt sie zu den Synoptikern, und gerade die Parabeln, für welche „Johannes" kein Herz hatte, während die Synoptiker voll davon sind, lieferten ihr ja einen erwünschten Beweis für die Superiorität der letzteren als Geschichtsquellen. Und ein Kritiker von so radikaler Stimmung wie W. BRANDT (Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums, Leipzig 1893) rechnet die Gleichnisse (S. 535, 537f.), wenn auch nicht ausnahmslos, zu den bestbeglaubigten Bestandteilen der evangelischen Ueberlieferung, insbesondere die des Mc und Lc.

Trotzdem können wir heute von allgemeinem Einverständnis über diesen Punkt nicht mehr reden. Zwar der „Veteran", der in „Bibelglaube und Christentum" Königsberg 1883, sowie in „Der geschichtliche Christus und seine Idealität" 1884, mit der Redseligkeit des Alters, mit dem Selbstgefühl des Autodidakten und mit dem groben Widerwillen eines „Rationalisten" gegen streng quellenmässige Forschung so sehr wie gegen den allerdings recht unbequemen „Ekstatiker Paulus" losschlägt, hat trotz aller Schmähungen gegen die bisherige, insbesondere die „liberale" neutestamentliche Kritik, z. B. eines RENAN und KEIM, ihre Resultatlosigkeit und ihren Resultatjammer, in den Hauptpunkten nichts Neues zu sagen gewusst und — matthäusbegeistert — neben Bergpredigt (Mt 5 und 6) und Vaterunser die Gleichnisse als das einzig sichere Fundament der geschichtlichen Erkenntnis des geschichtlichen Christus anerkannt. Aber eine Anzahl schweizerischer und niederländischer Theologen hat, wie sie glauben, auch hier durchgegriffen. Schon 1857 war G. VOLKMAR in seiner „Religion Jesu" über die Gleichnisse Jesu merkwürdig wortkarg gewesen, 1870 erschien sein „Marcus und die Synopse der Evangelien", dasselbe Werk 1876 in neuer Ausgabe vermehrt um das endlich für die hoffende Christenheit unbefangen festgestellte (nicht multa, sondern) multum vom Leben Jesu (S. 719–738). Im Wesentlichen die gleichen Resultate hat er einem weiteren Leserkreise in seinem „Jesus Nazarenus" (Zürich 1881ff.) geboten. Aus dem Hauptwerke ist ungemein viel zu lernen; es ist originell wie sein Verfasser und enthüllt allerwärts einen blendenden Scharfsinn, dazu den gewinnenden Herzton einer warmen und siegesgewissen Ueberzeugung. Aber, da Mc hier, dieser „Erbauungs-Poet" als einzige Quelle für das Geschichtliche von Jesu behandelt wird — die andern Quellen von S. 719: Paulus, der Apokalyptiker und Josephus fliessen doch recht

dürftig —, und auch des Mc stärkste Seite eine schöpferische Phantasie ist, so fahren die Gleichnisse, die vorwiegend in Mt und Lc sich finden, sehr übel; wie alles in diesen Nachtretern sind sie aus alttestamentlichen Brocken und aus Marcusstellen — zusammengestoppelt, wenn es Mt ist — zusammengewoben, wenn es sich um Lc handelt. Der Rest ist (Jes. Nazaren. S. 58): Jesus habe frei in der Form des Sinnbildes oder der Gleichniserzählung gesprochen, wovon schon die Propheten des alten Bundes ergreifende Vorbilder boten — wie verdächtig ist diese Vergleichung von Jes 5 mit Kap. 12 des „Lehrdichters“ und gar von Mc 4 $_{30}$f. mit Ez 17! — „ja über das Wesen des Gottesreiches hat Jesus nach der Fassungskraft seines noch so sinnbefangenen Volkes wohl nie anders geredet, als im Sinnbild“. H. LANG (Das Leben Jesu, Berlin 1872, S. 35) hat applaudiert: So hat Jesus nicht gesprochen, und so hat er nicht gehandelt, wie die Evangelien ihn sprechend und handelnd vorführen. „Dieser Jesus der Evangelien ist nicht der Jesus der Geschichte.“ Der Standpunkt der einseitigen Marcushypothese erlaubt kein anderes Ergebnis, denn wenn die schönsten, sinnigsten Parabeln, die unstreitig Lc, hin und wieder auch Mt (z. B. 25 $_{14-30}$) hat, reine Erfindungen sind, so kann man zu den Parabeln bei Mc allerdings nicht viel mehr Vertrauen haben, und wer erst an den Parabeln Jesu verzweifelt ist, wird folgerichtig an den andern vorgeblichen Jesusreden auch verzweifeln. Allein die Züricher sind noch nicht bis an die äusserste Grenze gegangen. A. PIERSON, einst Heidelberger Professor, nahm 1878 Abschied von der Theologie mit der Schrift: De Bergrede en andere synoptische Fragmenten. Das Resultat dieser ziemlich unzusammenhängenden und in ihrer oberflächlichen Willkür und absprechenden Sicherheit an BR. BAUER's Irrlichterei erinnernden Arbeit ist, dass die Untersuchung der Evangelien höchstens noch im Interesse der negativen Kritik fortgeführt werden darf, um festzustellen, „dass für eine Biographie Jesu von den Evangelien nichts von Bedeutung zu erwarten sei“; nur für eine Geschichte der Ideen in den beiden ersten Jahrhunderten unsrer Aera hätte das Weiterforschen auf diesem traurigen Gebiet einen gewissen Wert. Das Buch hat in Holland einiges Aufsehen erregt; die theologischen Führer selbst von der äussersten Linken haben sich nicht angezogen gefühlt, und nach meiner Meinung verdient es keine weitere Widerlegung. Indessen ist nur die hochfahrende, leichtfertige Art seiner Kritik, nicht auch sein Endergebnis in seinem Vaterlande so entschieden zurückgewiesen worden. A. D. LOMAN, Professor in Amsterdam, der später dann auch — nicht ohne Beifall in Holland, der Schweiz und seitens des Breslauer Israeliten M. JOEL zu finden — die Echtheit

der vier paulinischen Hauptbriefe zu bestreiten begonnen hat, hat sich entschlossen, als echter „Jungtübinger" die Konsequenzen auch auf dem Boden der Evangelienforschung zu ziehen, vor welchen Alt-Tübingen noch zurückgeschreckt sei, nämlich die Synoptiker mit gleichem Masse wie den Johannes zu messen. Hatte Johannes als der Symboliker par excellence sich erwiesen, dem alle Geschichte, Worte wie Werke, nur Kleid der Idee ist, so versuchte LOMAN die Synoptiker auch auf diesen Charakter hin anzusehen, und richtig — sie trugen ihn; immer deutlicher ward es dem Forscher: sie sind nicht besser denn Johannes; sie wollen auch keine Geschichte schreiben, sondern Gedanken vortragen in dünner Umhüllung. Eine Reihe von Aufsätzen aus seiner Feder, publiziert in der Leidener Theologisch Tijdschrift von 1867 an, sucht Belege für diese Auffassung zusammenzutragen; gerade die Parabeln müssen dazu besonders herhalten; sie werden uns vorgestellt als kunstvolle, wohlüberlegte Apokalypsen christlicher Zustände bis zur Mitte des 2. Jhdts. LOMAN hat sich (a. a. O. 1879 S. 161) beklagt, die Mitforscher hätten seine Aufsätze nicht beachtet: nun, dies Schicksal verdienen diese Studien nicht; denn sie sind mit Ruhe und Sachkenntnis geschrieben, breit, aber mit vollem Ernst und redlichem Wahrheitsstreben. LOMAN's These lautet (a. a. O. 1872 S. 185f.): „Ja, was ist eigentlich die Parabel im allgemeinen nach der Theorie der Synoptiker anders als das μυστήριον des paulinischen Evangeliums, von Jesu selber auf verhüllte, nur für die Eingeweihten durchsichtige Weise gepredigt? Müssen wir auch bei dieser Auffassung mit der Ansicht brechen, als besässen wir in den synoptischen Gleichnissen Fragmente von Jesu eigener Lehre, so wird uns doch der wirkliche Sinn der Evangelien selber um so deutlicher dadurch, weil wir erst mit diesem Verfahren den Schlüssel finden, um das Rätsel ihrer Entstehung und Zusammenstellung zu lösen." 1873 S. 175—205: „het mysterië der gelijkenissen" wird dies näher ausgeführt, S. 203 die Festhaltung des Gedankens im allgemeinen erlaubt, dass Jesus beim Mitteilen seiner Ueberzeugungen sich vielfach der Parabelform bedient habe, nur dürfen wir dabei nie vergessen, „dass wir es hinsichtlich der Besonderheiten von Jesu eigenem Gleichnisunterricht nicht weiter als zu einigen Vermutungen bringen können". Gewiss werde Jesus in dieser Art der Unterweisung seine rabbinischen Zeitgenossen übertroffen haben; aber den Beweis für seine Superiorität als Lehrer auf Grund der Parabeln vermögen wir nicht anzutreten; nur wahrscheinlich sei, dass der eigene Unterricht Jesu zu der parabolischen Fassung seiner Lehre, wie sie ihm in den synoptischen Gleichnissen in den Mund gelegt wird, Veranlassung geworden ist. Auf ähnlichem Standpunkt scheint E. HAVET

(Le Christianisme et ses origines IV 1884 p. 53ff.) zu stehen; dass Christus in Parabeln gelehrt habe, sei nicht zu bestreiten; aber was von evangelischen Gleichnissen erwähnt wird, wird den Evangelisten zugeschrieben. LOMAN ist jedoch noch darüber hinausgeschritten; a. a. O. 1875 S. 152 versichert er: „Niemand von uns wird jetzt mehr geneigt sein, das Urteil zu unterschreiben, das die Tübinger[1] bei ihrem ersten Auftreten über die Glaubwürdigkeit des Papias aussprachen. Namentlich werden wir Bedenken tragen, ihnen nachzusprechen: „kein Unbefangener wird einen Augenblick bezweifeln, dass jene Aeusserungen über das tausendjährige Reich nicht Aeusserungen Christi, dass die Reben des Papias — man erinnere sich des ἄγραφον Christi über die kolossalen Weinstöcke und Trauben in der zukünftigen Welt, das wahrscheinlich von Papias überliefert und von Iren. V 33 aufgenommen worden ist — nur demselben Boden rabbinischer Phantasie entsprossen sein können, aus dem auch der Behemoth und der Leviathan hervorgegangen sind."" Das ist doch nicht die wahre Unbefangenheit, die a priori als unmöglich annimmt, dass Jesus seine Erwartungen bezüglich des Himmelreichs hin und wieder auch in solchen Parabeln ausgesprochen habe, die unser ästhetisches Gefühl unangenehm berühren. Wenn man auf die Form achtet, in der Jesu Parabeln von den verschiedenen Evangelisten vorgetragen werden, und sich bewusst bleibt, wie dort überall die Spuren von Um- und Ueberarbeitung wahrzunehmen sind, während der Chiliasmus der Apokalypse wie der der Presbyter bei Papias und Irenäus ganz aus einem Stück und echt nationaljüdisch gefärbt ist, so wird man viel eher geneigt sein, die höhere Ursprünglichkeit, wenigstens was die Form dieser Parabeln betrifft, bei der φωνή zu suchen, welche durch Papias für uns eine μένουσα geworden ist, wenn wir auch in jenen einseitigen Traditionalisten keineswegs die Träger des echten christlichen Lebensprinzips anerkennen." Man wird sich nach dieser Probe nicht wundern, wenn LOMAN schliesslich noch die letzte Konsequenz gezogen hat und in seinen Quaestiones Paulinae (Theol. Tijdschr. seit 1882), sowie in dem Aufsatz Verdediging en Verduidelijking (ib. 1882 S. 593ff.) jeden historischen Untergrund für das synoptische wie das johanneische Gedankengebäude verneint. Nichts in den Quellen führt über Stimmungen, Hoffnungen, Erfahrungen des Jahres 70 p. Chr. hinaus; es ist nicht unmöglich (S. 615), „dass einige Eigenschaften und Besonderheiten, die die Evangelisten Jesu von Nazareth zuschreiben, sich in einer damals in Palästina lebenden Person vereinigt haben, doch, was an dieser Person mit gutem Grund historisch

[1] Theol. Jahrb. I 1842 S. 202.

genannt werden kann, reicht nicht hin, um ihn zum Anfänger einer neuen religiösen Weltbewegung zu stempeln!“ Und S. 613 fragt LOMAN seinen Gegner SCHOLTEN: „Kennen wir „Modernen“ den historischen Jesus? Wissen wir, wollen wir etwas wissen von diesem Christus κατὰ σάρκα? Nein doch, nein! Warum denn uns anstellen, als ob es anders wäre?“ [1].

Auf diesem Standpunkt ist eine abgesonderte Behandlung der evangelischen Parabeln sinnlos; denn wenn sie nur Sinnbilder mitten unter lauter Sinnbildern sind, verlangen und erlangen sie auch nur mit und in dem Ganzen ein Verständnis. Daher müssen wir das Recht zu unserer Arbeit durch Widerlegung dieser Thesen uns erstreiten.

Gegen die letzte Phase solcher auflösenden Kritik ist zu erwidern, dass sie nicht blos jeden Respekt vor den äusseren Zeugnissen, sondern jedes Gefühl für Möglich und Unmöglich, und somit leider das wichtigste Erfordernis der Kritik verloren hat. Also nun soll der Unterschied zwischen Johannes und den Synoptikern, dieser Unterschied von Sinnbild und Geschichte, von idealer und realer Wirklichkeit, wieder verschwinden, obwohl doch auf diesem Unterschiede die tübingische Kritik beruht? Und die Synoptiker sind, wie der Zebedaide, Männer, die eine Geschichte dichten mit vollem Bewusstsein, dass sie Dichter sind, dass sie nur Gedanken personifizieren? Woher dann aber diese seltsame Mischung von Abhängigkeit und Freiheit? dass einer den andern abschreibt, selbst wo er ihn offenbar nicht oder nicht recht verstanden hat, und nebenher weiter dichtet, als wäre er der erste auf dem Plan bei diesem sonderbaren Streite? Woher diese wundersame Einigkeit in einer weitverzweigten Litteratur — denn eine gute Zahl von Quellenschriften und Evangelien aus jenem Jahrhundert sind uns ja dem Namen nach bekannt —, so dass alles den Eindruck macht, als handelte es sich um eine geschichtliche Person? Glaubt LOMAN wirklich an solch eine kecke Mythenbildung mitten in einem Kulturvolke, unter den Augen derer, denen sie das Existenzrecht absprach, der Gesetzesmänner, und mit solch beispiellosem Erfolge? Doch ich verschwende Raum mit diesen Einwürfen; ein Gelehrter, der die Gestalt des Paulus aus der Geschichte ausmerzen will und die Briefe an die Galater, an die Korinther für Dichtungen erklären, der es fertig bringt, eine „Weltbewegung“ wie die Entstehung der christlichen Religion aus der Studierstube von einer Handvoll begabter Religionsphilosophen abzuleiten und in diesem Dunst phantastischer Ideen das

[1] Näheres über diese symbolische Auffassung Jesu als des idealen Sohnes der jüdischen Nation, der Verkörperung israelitischer Lieblingsideen s. Jahrb. f. prot. Theol. 1883 S. 593 ff. bei VAN MANEN.

Rückgrat einer gewaltigen Persönlichkeit nicht einmal vermisst, mit dem ist alles Verhandeln hoffnungslos, weil er kein Sensorium mehr hat für den Herzschlag der Wirklichkeit, für die Triebe echten Lebens. Selbst wenn wir von Jesus nichts wüssten, als was das Johannesevangelium umschliesst, dürften wir seine Existenz gar nicht bezweifeln, würden wir einiges Bestimmte über ihn aussagen: gerade die Erscheinung, wie in dieser Schrift ein widersetzlicher Stoff nicht ganz mit Glück bemeistert wird, wie die vorgefundene Geschichte und die hinzugebrachte Idee nicht rein in einander aufgehen, wie nach dem Hochflug des Prologs der Evangelist sich alsbald gebunden zeigt durch die Anziehungskraft der Erde, gerade dies beweist so stark wie möglich die Historizität des Kernes. Nun aber erst die Synoptiker mit dem Lucasprolog, mit ihren Geschlechtsregistern, mit all den Erzählungen und Reden, die eben in ihren Widersprüchen, Ausschmückungen, Abgerissenheiten durchaus dem Bild entsprechen, das wir von dieser Art Geschichtschreibung unter den bisher angenommenen Umständen erwarten müssten! Sie wären keine Menschen von Fleisch und Blut und ihre Werke keine menschlichen Werke, wenn sie das wären, was sie bei Loman sein sollen. Mag er der Sage Feld zumessen, so viel er will, das stört uns nicht; in der israelitischen Geschichte hat die Sagenbildung immer eine bedeutende Rolle gespielt; die reflektierende Symbolmalerei aber ist auf anderm Boden erwachsen; zwischen orphischen und neuplatonischen Sinnbilddichtern oder Allegoristen und den Synoptikern mit ihren naiven, frischen Erzählungen klafft ein Abgrund.

Allein schon Loman's vorletzter Schritt, die Bevorzugung der Papias-Parabel vor den synoptischen, dünkt uns nicht glücklicher. Eine nähere Begründung dieses Urteils gehört nur nicht hieher, weil das, was Papias bietet, gar keine Parabel, nicht einmal ein Sinnbild ist, sondern buchstäblich ernst gemeint: also kann man jenes Agraphon überhaupt nicht mit der Form der kanonischen Parabeln vergleichen. Der Grundsatz aber, die höhere Ursprünglichkeit bei Papias zu suchen, weil dessen Chiliasmus ganz aus einem Stück und national-jüdisch gefärbt ist, während die Evangelisten über- und umarbeiten, ist sehr wunderlich: als ob nicht auf der Hand die Erklärung läge, dass der Liebhaber eines groben Chiliasmus, Papias, eben nur das sammelte und niederschrieb, was seinem Standpunkte entsprach und als Bestätigung seiner Herzenswünsche dienen konnte, dass die Evangelisten dagegen die verschiedensten Stoffe aufnahmen und nur gelegentlich, ungleichmässig durch Zuthaten und Korrekturen ihn ihren Ansichten günstiger gestalteten. Sie sind eben noch nicht so einseitig interessiert wie Papias und stehen den ältesten Quellen und dadurch ihrem Helden

noch zu nahe, um ihn einfach auf das Niveau der jüdisch-christlichen Durchschnittsapokalyptik herabziehen zu können. Uns ärgern die Spuren von Um- und Ueberarbeitung in den synoptischen Gleichnissen nicht; sie beweisen zu unsrer Freude, dass ein alter, guter Kern da war; wenn die Einheitlichkeit des chiliastischen Geistes eine Bürgschaft der Authentie liefert, warum adoptiert denn LOMAN nicht alle Fabeln und Spielereien dieses Geistes?

Ich sehe bei LOMAN nur das Bündnis von Dogmatismus und Skeptizismus sich vollendet offenbaren, das einen Teil der modernen Theologenwelt leider so sehr charakterisiert. Da waltet der Aberglaube an das Gesetz aufsteigender Entwickelung, der heisshungrig alles Geschichtliche verschlingt; wenn über einen Mann wie Jesus verschiedene Nachrichten vorliegen, so versteht sich für jene von selbst, dass die glaubwürdigste die ist, welche die dürftigsten Vorstellungen von ihrem Gegenstande gestattet; denn die höhergreifenden können nur spätere Versuche sein, das nunmehr als mangelhaft Empfundene abzustreifen. Dass aber PAPIAS, IRENÄUS, EPIPHANIUS u. s. w. mangelhaft finden mochten und unterdrücken, was uns herrlich erscheint und was Manchem vor ihnen ebenso erschien, das lassen jene logischen Kritiker sich nicht einfallen. Man will nicht einräumen, dass die Entwickelung nicht immer gleichmässig und in derselben Richtung fortgeht, es fehlt jener Kritik selber alle Originalität, bedauerlicherweise sogar der Begriff einer originalen Persönlichkeit. Weil sie nichts als Zahlen achten und alles nachrechnen wollen, so erklären sie jedes Geheimnisvolle und Unfassbare, was grossen Menschen immer anhaftet, für nicht vorhanden. Von dieser kleinmütigen, gleichmacherischen „modernen“ Zweifelsucht ist die natürliche Kehrseite eine optimistisch scheinende Vorstellung von der Entwickelung, die aber mit ihrem: „es geht allezeit vorwärts“, Sichentwickeln und Fortbewegtwerden verwechselt, als ob der Geist ein Stein wäre, den ein Windstoss unaufhaltsam den Berg hinaufrollt! Schon die Natur erträgt diesen Begriff nicht, geschweige die Geschichte; jene Kritiker schreiben auch nie Geschichte; natürlich, sie werden an allen Quellen irre, weil die Quellen nie zu ihren Forderungen stimmen; bei Jesus nicht, bei Paulus nicht, bei den Propheten[1] nicht; drum muss alles untergeschoben, alles erdichtet sein.

Solche Kritik ist nun bei aller Modernität ein ungeheurer Rückschritt; sie befindet sich wieder einmal à la Philo auf der Suche nach dem tieferen Schriftsinn und teilt mit allen Schwärmern den

[1] Der oben erwähnte E. HAVET findet die Existenz der Propheten im 8., 7. u. 6. Jhdt. v. Chr. unmöglich und bringt ihre Schriften samt und sonders freudestrahlend in den Zeiten der makkabäischen Kämpfe unter; s. t. III: le Judaïsme.

Fanatismus, blos ihren tieferen Schriftsinn gelten zu lassen; es ist kein zufälliges Zusammentreffen, wenn LOMAN seinen Aufsatz in der Theol. Tijdschr. 1873 S. 205 mit einer Berufung auf ORIGENES schliesst: „Was in den Evangelien geschrieben steht, ist so einfach nicht, wie Manche meinen. Nur für die Einfältigen (τοῖς ἁπλοῖς) ist alles einfach, aber für die, die etwas feinere Ohren und Verständnis haben, liegen darin Gedanken von tiefer Weisheit und grossem Gewicht verborgen."

Diese jungtübingische Schule verdient grössere Aufmerksamkeit, als ihre bisherigen Früchte rechtfertigen mögen, weil sie den Fehler eines weithin herrschenden Standpunktes nur rücksichts- und ganz geschichtslos ausgebildet hat. In dieser Kritik hat sich m. E. die Tendenzkritik bei lebendigem Leibe selber aufgezehrt. Die Frage nach der Tendenz des Verfassers hat in ihrer Anwendung auf die geschichtlichen Bücher des N. T., glaube ich, viel mehr Unheil als Heil gestiftet. Dass die Individualität des Erzählers, ob er nun von Samuel und Saul oder von Paulus und Petrus oder von Jesus und den Pharisäern berichtet, auf seinen Bericht einwirkte, ist selbstverständlich, und um so gewisser, je weniger reflektierend, kritisch, vor Fälschungen besorgt jene Zeit und jener Schriftstellerkreis war. Auch ihre dogmatische, meinetwegen Parteistellung musste von vielleicht bedeutendem Einfluss auf ihre Arbeit sein. Allein diese richtige Erkenntnis verdarb man, indem man die Einflüsse in bewusste Grundsätze umsetzte und die Erzähler als rein von dem Interesse ihrer „Partei" geleitete Federn aufzufassen sich gewöhnte. Man nahm ihnen die Unbefangenheit, gab ihrer Willkür und Berechnung ein grenzenloses Feld und wurde zuletzt natürlich selber ängstlich, ob man ihnen noch irgendwelche Treue und Objektivität zutrauen dürfte. Ich sehe eines der grössten Verdienste RENAN's darin, dass er dieser Tendenzwirtschaft etwas gesteuert hat; mit durch ihn, dem man freilich herkömmlich am liebsten nur Tadel widmet, hat die deutsche Theologie gelernt, dass man ein vorurteilsloser Forscher sein kann, ohne gleich die Evangelisten von dem einzigen Vorurteil ihrer Stellung zu Paulus verblendet halten zu müssen. Nicht einmal für Johannes ist solche Anschauung richtig, nicht einmal der hat mit prinzipieller Kunst die Geschichte Zug um Zug in das Gewölk seiner Theologie hinaufgehoben — den Andern wird man mit solchen Vorstellungen noch viel weniger gerecht. Am meisten freilich schadet man dadurch der Sache, dem Gegenstande der Forschung. Bei jedem Satz der kanonischen Synoptiker oder der Quellen, die man bei ihnen herauszuhören meinte, fragte man sich zuerst: welche Tendenz hat ihm diese Form gegeben, dient er dem Paulinismus, oder dem Judaismus, oder dem vermittelnden Petrinismus

als Waffe? Nicht allein den Impuls zum Schreiben, sondern auch die Auswahl, dann die Anordnung, dann die Gestaltung der Jesusworte und Jesusthaten sollte einzig die Tendenz erklären. Wer sucht, der findet, und das Finden steigert die Lust zum Suchen, so ging VOLKMAR noch einen Schritt weiter und erklärte die Tendenz bereits auf ihrer früheren Stufe — der synoptischen — für reif nicht nur zu verschweigen und zu verändern, sondern in grossem Stil zu erfinden. Mc ward als Tendenzpoet gekrönt, merkwürdigerweise aber wird er von den prosaischen Nachahmern Lc und Mt an Fertigkeit im Erdichten bedenklich übertroffen.

Indess die meisten Beweise für das alles sind nur die Erzeugnisse einer modernen Tendenz. Unverkennbar soll in den Parabeln, z. B. in ganz Lc 15 und 14 ein grosser Gegensatz uns entgegentreten: „Der Jude im Ringen um seine Vorrechte, welche die siegreich vordringende Fahne des Paulus dem verlorenen Heiden zuwendet“ (H. LANG S. 34). Das sei aber der Hauptgegensatz der apostolischen Zeit. „Wenn dies in der Zeit Jesu vorgegangen ist, was bleibt für die Zeit nach Jesus? Sie wird rein unverständlich, ihre Kämpfe gegenstandslos, ihre Helden unbegreiflich.“ Lazarus Lc 16 19—31 ist der arme Heide, der reiche Mann der gesetzesstolze Israelit, der Unkraut säende Feind in Mt 13 25 Paulus, dieser Fälscher des Evangeliums nach judaistischer Auffassung, die Adler in Lc 17 37 die römischen Legionen, die sich auf das verwüstete Jerusalem niederstürzen, der Feigenbaum Lc 13 6—9 das Volk Israel, um das sich Jesus lange genug bemüht hatte, aber umsonst. Leicht war es nachzuweisen, dass solche Gedanken und Sätze aus Jesu Munde nicht stammen können — aber man vergass zu beweisen, dass man jene Bilder und Stellen richtig gedeutet hat, dass sie nicht einen näherliegenden Sinn haben, der vortrefflich zu Jesu Zeit und Bewusstsein passt. Jene Deutungen brauchte man grösstentheils nicht einmal selbst zu erfinden; die früheren Jahrhunderte hatten sie in stattlicher Zahl zur Auswahl aufgehäuft, nun entnahm man aus der Masse diejenige, welche zu der gewünschten Tendenz stimmte, unbekümmert, ob solche Exegese auch die richtige, ob nicht eine andre wahrscheinlicher sei. Es fehlte an methodischer Parabelauslegung; man legte hinein, was einem beliebte und schloss dann: weil sie zu Jesu Zeit mit diesem Inhalt nicht denkbar sind, sind sie erst nach Jesu Zeit entstanden. Auch RENAN ist hierin noch viel zu weit gegangen. In den sieben Gottesreichsparabeln sieht er die späteren Ideen wundervoll ausgedrückt: „où toutes les innocentes rivalités de cet âge d'or du christianisme ont laissé leur trace“ (Les Évangiles 1877 S. 201). Den christlichen Schammaiten, den Ueberstrengen, habe man mit der

Gastmahlsparabel Mt 22 1 geantwortet oder mit der die Scheidung hinausschiebenden von den Fischen Mt 13 47. Paulus in seiner Gleichberechtigung mit den Uraposteln werde verteidigt durch die Parabel Mt 20 1 vom Lohn der Arbeiter im Weinberge, ein echtes Jesuswort Mt 19 30 20 16: „Es werden Erste zu Letzten werden“ habe diese Schöpfung veranlasst. Aber nun passt diese Gnome so schlecht zu der ihr unterstellten Parabel, welche nichts von Rollentausch berichtet, dass sie nur ein späterer Zusatz sein kann, und ein unvoreingenommenes Auge wird in diesem Bilde den Paulus nirgends entdecken. Gegen den Einwand von der Beziehung der Parabeln auf Verhältnisse und Streitfragen der apostolischen und nachapostolischen Zeit erwidern wir kurz, dass diese Beziehung in vielen Fällen bei der Auslegung als sehr unwahrscheinlich nachgewiesen werden wird, und dass die Punkte, wo sie wahrscheinlich ist, entweder deutlich ein späterer Einschub (so Mt 22 6f.) sind, oder wenigstens eine andre unbedenkliche Deutung zulassen. Dass die Evangelisten selber mit ihren Parabeln nicht überlieferte Worte Jesu, sondern lediglich verhüllte Schilderungen ihrer eigenen Zeitumstände geben wollten, schliesst LOMAN aus der wunderlichen Begründung des Parabelredens in Mt 13 10ff.; auch dafür glauben wir eine näherliegende Erklärung zu besitzen.

Die Differenzen der Wiedergabe paralleler Gleichnisse in verschiedenen Evangelien sind am allerwenigsten ein Beweis gegen ihre Echtheit überhaupt. Selbst Fälschen ist noch nicht so viel wie Erdichten, und wenn der zweite, der dritte, der sechste Evangelist bei aller Freiheit der Bewegung die Hauptsache aus seiner Vorlage treu beibehielt — wir ersehen es daraus, dass sie darin alle noch heut zusammentreffen —, so brauchen wir über den ältesten nicht geringer zu denken, so wird er sich ebenfalls an seine Quelle, sein Gedächtnis oder wen sonst, treulich gehalten haben. Nun ist es bei allen Abweichungen unter den Parallelen fast nie die paulinische oder vermittlungstheologische oder judaistische Tendenz, die sie herbeigeführt haben kann; die meisten sind formal-ästhetischer Natur oder Folge von Missverständnis (s. unten Kap. V). Die Abweichungen des einen Synoptikers vom andern begrüssen wir als die schönste Bestätigung der relativen Zuverlässigkeit ihrer Arbeit; wo wir ihre Quellenbehandlung kontrolieren können, leidet sie wohl an mancherlei Fehlern — Missverstehen, Ungeschick, Verwechselungen, Wiederholungen — ist auch nichts weniger als in modernem Sinne gewissenhaft, flösst aber Vertrauen ein betreffs der Hauptsachen, weil sie konservativ ist, aufs Vermehren bedacht und von Liebe und Ehrfurcht beseelt für ihre Gegenstände. Dass die Evangelisten aber unstreitig gerade der Parabelrede nicht mit

vollem Verständnis gegenüberstehen, ist uns doppelt willkommen, weil wir daraus ersehen, dass sie auch Stoffe bringen, mit denen sie zumal für ihre Tendenz wenig anzufangen wissen, allein sie fanden sie vor und mochten sie nicht preisgeben — bringen sie sie dann etwa nicht aus einem halb und halb geschichtlichen Interesse?

Gegen VOLKMAR im besonderen ist hervorzuheben, dass seine synoptische Theorie mit Hülfe der Parabeln beinahe komisch wird. Mc mit seiner schöpferischen Phantasie bringt keine 20 Gleichnisreden zu Stande; Lc dagegen hat fast dreimal so viel und Mt kaum weniger als Lc, 35 hätte Lc frei erfunden, denn die Lappen, die VOLKMAR aus Mc und dem A. T. jedesmal als die Bestandteile vorzeigt, verbitten wir uns: wenn irgend etwas, so sind die Lcparabeln kein Flickwerk; und sogar Mt, der die Mcgleichnisse allesamt und ebensoviele lucanische übernahm, hatte bei aller Mühsal des Wählens und Umschreibens ins Judenchristliche noch dichterische Musse und Mut genug übrig, um wiederum verschiedene und nicht üble neue zu fertigen? Wenn Lc und Mt so eng an Mc sich anschliessen trotz ihres von dem seinen abweichenden Standpunktes, müssen sie ihn ja für gut geschichtlich gehalten haben, und doch hätten sie sich so ernstlich aufs Weiterdichten gelegt? Uebrigens ist Mt 20 1—15 wie gesagt keinesfalls von dem geschaffen worden, der es durch die Gnome 20 16 = 19 30 mühselig und unglücklich bei sich eingereiht hat; und wenn Lc das Haushaltergleichnis 16 1—8 erst selber erdichtete, so versteht er nichts so gut als sich Schwierigkeiten zu bereiten, denn wie quält er sich 9—13 ab, dieser Parabel einen erbaulichen und unanstössigen Sinn abzugewinnen!

Nur Quellen, auf die der Evangelist sich verliess, erklären solche Erscheinungen befriedigend; und wenn man nach Jesu Tode, wie RENAN annimmt, zu den reizenden Fabeln, die Christus wirklich gesprochen, andre im selben Stil hinzufügte, die sehr schwer von authentischen zu unterscheiden sind, so werden wenigstens die kanonischen Evangelisten das nur ausnahmsweise unternommen haben. Der voraufgehenden mündlichen Ueberlieferung will VAN KOETSVELD für die Parabeln besonderes Vertrauen schenken; Worte würden leicht verfälscht, halb vergessen, eine Galerie von Bildern könne nur vernichtet oder erhalten werden. An dieser Bemerkung ist ohne Zweifel richtig, dass solche Bilderzählungen sich besser einprägten und von Mund zu Mund fortpflanzten als mehr abstrakte Sätze, dass sie weniger der Verdrehung ausgesetzt waren, als straff formulierte Thesen.

Folgende Thatsache scheint mir jedoch für die Echtheit der Parabelreden Jesu vielleicht am stärksten ins Gewicht zu fallen. Die parabo-

lische Lehrweise steht in der christlichen Litteratur einzig da. Von den verwandten Gebilden im A. T. und in den spätjüdischen Schriften werden wir noch ausführlicher zu handeln haben; ich darf behaupten, dass sie den Vergleich mit den Parabeln Jesu nicht entfernt aushalten. Und in der ältesten Kirche hat niemand es Jesu in dieser Beziehung nachgethan. Wir haben von Paulus lange Briefe; der war gewiss ein echter Jünger Jesu, die andren Briefschreiber im Kanon sollen Jesu sogar persönlich nahe gestanden haben: wenn denn das Parabeldichten so leicht und verbreitet war, dass mindestens drei Evangelisten es um die Wette trieben, wenn es für christlich galt, warum hat von den Andren keiner es versucht? Denn Pauli Bilder von der christlichen Kämpferschaft, von dem Weiterbauen mit verschiedenem Material auf gleichem Grunde, von dem Oelbaum, oder die Allegorie des Epheserbriefs von der Waffenrüstung des Gläubigen, wie tief stehen sie als Bilder unter der edlen Hoheit der synoptischen Parabeln! Warum hat der Apokalyptiker, dem wahrlich eine glühende Phantasie nicht fehlte, nichts ähnliches erzeugt? Warum ist in dem vierten und in den apokryphischen Evangelien dieser Quell der Poesie so gänzlich versiegt? Hatten die Synoptiker sich die Hand gegeben, das Geheimnis der Kunst nicht zu verraten? Haben sie solch Gelübde sich gehalten trotz ihrer so verschiedenen Tendenz? Wie erklärt sich, dass Lc, der im Evangelium so köstlich Parabeln zu erzählen, so lieblich ihre Reize zu entfalten weiss, dass der in den zahlreichen Reden der Apostelgeschichte nicht eine vorträgt? Ist es nicht augenscheinlich, dass er sie wohl nachzuerzählen aber nicht zu erfinden verstand, dass er bei Jesus mit dem ersteren auskam, bei Petrus und Paulus aber, von denen keine Gleichnisrede ihm zu Ohren gekommen war, der dichterischen Kunst bedurft hätte? [1]

Ich will den inneren Beweis für die Echtheit der Parabeln, auf den VAN KOETSVELD energisch hinweist, den Skeptikern à tout prix nicht entgegenhalten, dass eine Redeweise von solcher Originalität und Würde blos von einem Genie geübt, nicht aber wie etwas alltägliches von seinen Biographen gehandhabt worden sein kann: die parabolische

---

[1] STEINMEYER a. a. O. S. 4 Anm. 2 hat freilich eine andere Erklärung für diesen Sachverhalt: „Ueber die Lehrform der Parabeln hatte Der allein das Verfügungsrecht, „cujus schola in terris, cujus cathedra in coelo est“. Kein Apostel hat sich daran gewagt, keinem Apostel stand sie zu. Nur Der, welcher vom Himmel gekommen war, um die ἐπουράνια den Augen der Menschen zu enthüllen, konnte die ἐπίγεια als deren Spiegelbilder verwenden.“ Ich wage nicht, über die Rechte Jesu und die seiner Apostel abzuurteilen, zumal Jesaia nach STEINMEYER das Recht der Parabelrede einmal in Kap. 5 besessen hat.

Redeweise an und für sich ist keineswegs ein Sonderbesitz religiöser Genies, und die einzelnen Exemplare von παραβολαί in unsern Evangelien zeigen verschiedene Grade von Originalität und Würde, einzelne sind in ihrem jetzigen Zustande sogar ziemlich mangelhaft. Aber es würde sich verlohnen, dass jene Zweifler neben dem Evangelium den Hirten des Hermas läsen, insbesondere dessen „Similitudines“, um einen Geschmack von Erfindung und Nachahmung zu bekommen; wie frostig, armselig, beinahe albern erscheinen doch diese Produkte des 2. Jhdts gegen die tiefen, leichten, lichten Gleichnisse Jesu! Welch' einen Respekt müsste VOLKMAR dann selbst vor dem von ihm so herb getadelten, immer wieder am Ohr gezupften und in die Ecke gestossenen Mt gewinnen! Wenn den äsopischen Fabeln, die viele Jahrhunderte nach Aesop erst aufgezeichnet worden und in verschiedenen Rezensionen auf uns gekommen sind, bei allen Differenzen ein alter, echter Kern zugestanden worden ist, wie verkehrt ist es dann, um einiger Abweichungen willen zwischen Mt und Lc oder zwischen diesem und Mc die Echtheit ihrer Parabeln rundweg zu leugnen.

Uns liegt nicht daran, hier mit allgemeinen Erwägungen jeder einzelnen Gleichnisrede bequem die Authentie zuzuschieben; aber wir hoffen gegen rechts und links gerechtfertigt zu haben, dass wir nicht mit überspannten Erwartungen, jedoch mit gutem Vorurteil an die synoptischen Parabeln herantreten; dass ihnen durchschnittlich ein echter Kern nicht abzustreiten ist, dass sie zu dem Sichersten und Bestüberlieferten gehören, was wir an Reden Jesu noch besitzen. Und wesentlich bestärkt in dieser Ueberzeugung müssen wir werden, wenn sich bei der Untersuchung über Wesen und Zweck der Gleichnisreden Jesu herausstellt, dass die Evangelisten über beides falsche Vorstellungen haben; eine Lehrart, für deren Motiv ihnen alles Verständnis fehlt, kann doch nicht wohl von ihnen geschaffen worden sein. Und wenn wir so häufig eine reinere, durchsichtigere und unanstössigere Form der Parabelrede durch ihre „emendierten“ Gestalten und noch hinter der in ihren Quellen anzunehmenden Gestalt hindurchleuchten sehen, so bleibt für den Urtypus kaum ein andrer Schöpfer als Jesus selber übrig. Was jüdische Christen um 75 gewissermassen als Fremdkörper empfanden, sollen jüdische Christen um 50 — wohlgemerkt, es wären mehrere Autoren nötig — Jesu anzudichten nötig gefunden haben? Nur der Eigensinn kann die einzig natürliche Antwort ablehnen: die evangelischen Gleichnisreden gehen auf Jesus selber zurück.

II. Das Wesen der Gleichnisreden Jesu.

Wir beginnen diesen Abschnitt mit dem Versuch, den Umfang des hier zu behandelnden Stoffes genau festzustellen. Wir lassen uns dabei zunächst allein von den Quellen leiten.

Das Wort παραβολή begegnet uns im N. T. fünfzigmal; zwei dieser Stellen gehören dem Hebräerbrief an; 9 9 und 11 19. Auf sie nehmen wir jetzt keine Rücksicht, weil es dort nicht Reden sind, die als παραβολή bezeichnet werden, dies Wort also nur in stark abgeleiteter Bedeutung auftritt. Ausserdem finden wir die παραβολή blos noch in den synoptischen Evangelien; wenn wir die Parallelen abrechnen, dreissigmal. Alle drei Synoptiker berichten uns im allgemeinen, dass Jesus mit Vorliebe der Parabelrede sich bediente, Mt 13 3 (ἐλάλησεν αὐτοῖς πολλὰ ἐν παραβολαῖς) 10 13 34^{a} 34^{b} 35 Mc 4 2 (ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς πολλά) 11 13^{b} 33 34 Lc 8 10, aber alle drei liefern uns auch bestimmte Beispiele dieser Rede-(Lehr-)weise, welche sie ausdrücklich als παραβολή einführen. Bei Mc treffen wir das Wort im ganzen dreizehnmal und für sechs bestimmte Redestücke, nämlich 4 2 10 13^{a} 33 vom Säemann, 4 30 (33) vom Senfkorn, aber auch ausserhalb dieses speziellen Lehrkapitels, nachher und vorher: 12 1 12 von den bösen Weingärtnern, 13 28 vom Feigenbaum als Vorboten des Sommers, 7 17 von der wahren Verunreinigung und 3 23 von den Sprüchen zur Beelzebulfrage[1]. Mt bringt dasselbe Wort siebzehnmal, zwölfmal in Bezug auf bestimmte Bildreden, von denen wir fünf auch bei Mc fanden, nämlich 13 3 (10) 18 (24) τὴν παραβολὴν τοῦ σπείραντος = Mc 4 2ff.; 13 31 (34) = Mc 4 30; 21 33 45 = Mc 12 1 12; 24 32 = Mc 13 28 und 15 15 = Mc 7 17; aber er liefert auch neue „Parabeln“: 13 24 36 vom Unkraut unter dem Weizen τὴν παραβολὴν τῶν ζιζανίων τοῦ ἀγροῦ; 13 33 (34) vom Sauerteig, 22 1 von den widerwilligen Gästen. Noch bleibt 13 53 ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας, womit offenbar der ganze Inhalt der Rede 13 3—52 als zum genus parabolicum gehörig bezeichnet werden soll. Bei Lc lesen wir παραβολή achtzehnmal; siebenmal zugleich mit Mt und Mc: 8 10 vom Parabellehren überhaupt, 8 4 9 11 vom Säemann, 20 9 19 von den bösen Weingärtnern, 21 29 vom Feigenbaum als Vorboten. Eine weitere Parallele, nämlich zu Mt 15 15, würde Lc 6 39 (vom Blinden als

[1] An der letzten Stelle heisst es freilich: ἐν παραβολαῖς ἔλεγεν αὐτοῖς, und bequem liesse sich der Plural rechtfertigen, indem man drei Stücke absondert 24 25 27, die alle gleich gut παραβολή genannt sein könnten; um aber in diese grundlegende Ausführung nicht das Mindeste von Anfechtbarem einzumischen, zähle ich den Abschnitt nur als eine Parabel.

Blindenführer) sein, wenn H. Cremer Recht hätte, der im Bibl.-theol. Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität[7] S. 179 die παραβολή Mt 15 15 auf 14 statt auf 11, wie durch 16f. doch wohl gefordert wird, bezieht, aber zehn Stücke belegt sicher Lc allein mit dem Namen παραβολή, nämlich 4 23 Arzt, hilf dir selber, 5 36 vom neuen Lappen auf altem Kleide, 12 16 vom thörichten Reichen, 12 41 vom Dieb, 13 6 vom unfruchtbaren Feigenbaum, 14 7 von der Rangordnung beim Gastmahl, 15 3 vom verlorenen Schaf, 18 1 vom gottlosen Richter, 18 9 vom Pharisäer und Zöllner, endlich 19 11 von den anvertrauten Geldern.

Drei Redestücke sind sonach von sämtlichen Synoptikern (allerdings schöpfen sie da alle aus einer Quelle, so dass dies dreifache Zeugnis auch nicht stärker ist als sonst ein einfaches), zwei von Mc und Mt, eins von Mc, drei von Mt, elf von Lc allein ausdrücklich als παραβολαί bezeichnet worden, zusammen 20. Indessen entspricht diese Beschränkung keineswegs dem Willen der Berichterstatter. Mc nennt den Abschnitt 4 26—29 von der selbständig wachsenden Saat nicht geradezu παραβολή, aber niemand wird bezweifeln, dass er in 33 bei seinem τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς jenen so gut wie das unmittelbar anschliessende Bildwort vom Senfkorn ins Auge fasst. Zudem zwingt uns dies πολλαῖς förmlich, noch manche andre untitulierte Rede Jesu daraufhin anzusehen, ob sie nicht zu den „vielen", doch auch von dem schweigsamen Mc bezeugten Parabeln gehört. Mt giebt zwar für die Worte vom Schatz, von der Perle, vom Fischnetz und vom Altes und Neues vorzeigenden Hausherrn keine Ueberschrift und keinen Namen; aber was schon die Frage Jesu 13 51 συνήκατε ταῦτα πάντα verglichen mit 14f. nahe legt, beweist 53: ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τὰς παραβολὰς ταύτας; auch die vier Stücke 13 44 45f. 47—50 52, die höchstens wegen des tiefen durch 36 in dem Parabelkapitel vorgenommenen Einschnitts in 53 sogar allein gemeint erscheinen dürften, sind nach Meinung des Mt Parabeln. Ebenso verhält es sich mit der Rede von den zwei ungleichen Brüdern Mt 21 28—32; wenn Mt sie nicht für eine Parabel hielte, hätte er 33 das neue Stück von den rebellischen Winzern nicht als ἄλλην παραβολήν angeknüpft und 45 schwerlich den Plural τὰς παραβολάς geschrieben.

Aber auch bei Erweiterung des Parabelkreises auf 26 Exemplare dürfen wir uns noch nicht beruhigen. Selbst wo die Evangelien keine Andeutung über den parabolischen Charakter einer von ihnen vorgetragenen Rede Jesu geben, kann eine Parabel vorliegen. Denn die Evangelisten dachten gar nicht daran, die verschiedenen Redeweisen des Meisters genau nach rhetorisch geaichten Kategorien zu unterscheiden; wenn sie eine Rede von ihm besonders titulieren, so ist das zufällig, wenn sie denselben Titel bei einem andern Exemplar der Art

weglassen, ist es ebenfalls nur zufällig, wie jeder Blick auf die synoptischen Parallelen bestätigt. So findet sich die „Parabel“ Lc 5 36 fast gleichlautend auch Mc 2 21 und Mt 9 16; darf die Weglassung des Namens uns hindern, ein Stück bei Mc und Mt als Parabel zu betrachten, das Lc als Parabel bezeichnet hat? Gerade so stehen neben der παραβολή Mc 3 23 (Beelzebulfrage) die Parallelen Mt 12 25ff. und Lc 11 17ff. ohne Aufschrift; neben Lc 15 3ff. (verlorenes Schaf) Mt 18 12ff.; neben Lc 12 39—41 (Dieb) Mt 24 43f.; neben Lc 6 39 (blinde Blindenführer) Mt 15 14; neben Lc 19 11ff. (anvertraute Gelder) Mt 25 14ff., und damit es nicht scheine, als ob nur dem Mt Parabeln aufgedrängt würden, neben Mt 13 33 (Sauerteig) das namenlose Lc 13 20f. und neben Mc 4 30—32 und Mt 13 31f. (Senfkorn) Lc 13 18f. unter dem Schutze eines nüchternen: ἔλεγεν οὖν. Dieser Thatbestand macht es zu einer Lächerlichkeit, die Zahl der Parabeln Jesu auf die Reden beschränken zu wollen, die mindestens einer von den Evangelisten feierlich für Parabeln erklärt; und so gut Mt oder Lc mehrmals eine Rede unbenannt gelassen haben, wo ein Seitenreferent ihr den Namen παραβολή beilegt, ebensogut kann es zahlreiche Fälle geben, wo der Seitenreferent das ebenfalls unterlassen hat, — wenn überhaupt ein solcher existiert. Mit andern Worten: So sorgfältig gehen die Evangelisten mit dem Worte παραβολή nicht um, dass sie allerwärts die Scheidewand zwischen parabolischer und nicht parabolischer Rede scharf zögen und uns in der Beziehung nichts zu thun übrig gelassen hätten; sie erwähnen den Namen nur, wo es sich gerade bequem macht, ohne ihm eine eigentümliche Wichtigkeit und Heiligkeit zuzuteilen: wir werden daher ihre Liste von Parabeln ergänzen dürfen, sogar müssen, indem wir auf die Analogie mit den unbestrittenen παραβολαί uns stützen.

Wenn Lc 5 36 das Wort vom neuen Lappen παραβολή tituliert, so muss man ohne weiteres dem Wort vom neuen Wein 5 37f. gleiche Geltung zuerkennen; wenn er die Erzählung vom verlorenen Schaf 15 3 als Parabel betrachtet, so hat er über die vom verlorenen Groschen 15 8ff. und vom verlorenen Sohn 15 11ff. nicht anders gedacht; auch 16 1ff. und 16 19ff. vom ungerechten Haushalter und vom reichen Manne und armen Lazarus gehören gewiss in dieselbe Kategorie. Eine gewissenhafte Anwendung dieses Kanons erhöht die Zahl der Parabeln von zwanzig fast auf das Dreifache. Was dem Talentengleichnis Mt 25 14ff. = Lc 19 11ff. recht ist, ist dem von den zehn Jungfrauen 25 1ff. billig; ganz auf gleicher Stufe mit Mt 22 1ff. stehen 20 1ff. vom gleichen Lohn für verschiedene Arbeit sowie 18 23—35 vom Schalksknecht. Bis hieher geht selbst Steinmeyer mit uns, H. Thiersch und Göbel noch etwas weiter, sofern sie in Anbetracht von Lc 18 9ff. den

barmherzigen Samariter Lc 10 30—37 und im Blick auf Lc 18 1—8 das ganz ähnliche Stück Lc 11 5—8 vom bittenden Freunde zulassen, während wiederum Lc 7 41—43 vom Wucherer und den zwei Schuldnern und Lc 14 7—14 von der Rangordnung beim Gastmahl und von den rechten Gästen bei Steinmeyer gegen jene beiden als Parabeln anerkannt werden. Je weiter wir dann aber gehen, desto zerfahrener stellen sich uns die Urteile der Exegeten dar; merkwürdigerweise finden wir sogar, dass einzelne Parabelausleger trotz solch selbständiger Bereicherungen der Gattung παραβολή weniger Nummern führen, als wir beim Beginn dieses analogischen Verfahrens bereits besassen, Thiersch 22, Steinmeyer 23 (24), Göbel 26 (27). Kaum zwei Bücher, in denen die gleiche Zahl Parabeln gewonnen wird, Trench hat 30, Bruce 33 und 8 Parabelkeime, Lisco 37, van Koetsveld 80 oder richtiger, da er aus Versehen eine Parabel zweimal gezählt und behandelt hat, 79 — in dem „Hausbuch" beschränkt er die Reihe auf 35 —, von Wessenberg sogar 101.

Bei den letzten liegt nun jedenfalls, obwohl sie sich auf Vorgänger im kirchlichen Altertum berufen können, ein Zuviel vor; wer Worte den Parabeln zurechnet, wie das vom Mückenseigen, von Wölfen in Schafskleidern, vom Mühlstein Lc 17 2, vom Joch und der Last Jesu Mt 11 29f., der verwechselt Parabel und bildliche Ausdrucksweise überhaupt; dazu berechtigt ihn keins von den 20 im N. T. ausdrücklich als Parabel anerkannten Redestücken; wenn Schleiermacher und Baumgarten-Crusius gar die Versuchungsgeschichte für eine Parabel gehalten haben, und noch ernstlicher über den ursprünglich parabolischen Charakter der Erzählung vom verfluchten Feigenbaum oder der Geschichte vom Scherflein der armen Wittwe Mc 12 41ff. — nach Wendt (Die Lehre Jesu 1886 I S. 41) von Mc ohne Einleitung vorgefunden und darum als wirklicher geschichtlicher Vorgang dargestellt — debattiert worden ist, so sind das Hypothesen, auf deren Besprechung wir uns wenigstens so lange nicht einlassen dürfen, als der Begriff der Parabel nicht einigermassen klargestellt worden ist. Allein die Grenzen zu enge zu ziehen, ist hier gewiss die grössere Gefahr, als zu vieles noch hineinzunehmen. Wenn man Lc 11 5—8 vom ungestüm bittenden Freund wegen der unverkennbaren Verwandtschaft mit 18 1—8 zulässt, darf man dem wieder mit 11 5—8 parallelen Abschnitt 11 11—13 (= Mt 7 9—11) vom bittenden Sohne die Aufnahme versagen? Lc 5 36 οὐδεὶς ἐπιβάλλει zieht Lc 16 13 = Mt 6 24 nach sich: οὐδεὶς δύναται δουλεύειν und die beiden Redestücke vom Kriegführen Lc 14 31f. und vom Turmbauen 14 28ff. τίς οὐχὶ πρῶτον βουλεύσεται und τίς οὐχὶ πρῶτον ψηφίζει, sowie Mc 3 25 und 3 27, falls diese nicht schon durch Mc 3 23 ἐν παραβολαῖς ge-

stützt wären (S. 25 Anm. 1); die Sprüche vom Licht auf dem Leuchter und von der Bergstadt, vom Salz und vom Auge, von dem Baum und seinen Früchten, von den Hochzeitleuten, bei denen der Bräutigam ist, vom Arzt und den Kranken halten sich wesentlich auf gleicher Linie. Mt 13 52 ist nichts andres als Mt 7 24—27 = Lc 6 47—49 das Bildwort vom Hausbau auf Felsen oder Sand und als Lc 7 31—35 = Mt 11 16—19 von den spielenden Kindern, wo die wortreiche Umständlichkeit der Einleitung durchaus an Mc 4 30 erinnert. Lc 6 39 von den blinden Blindenleitern hat Analoga in Mt 24 28 = Lc 17 37: Wo ein Aas ist, da sammeln sich die Adler, in Mc 4 22 c. parall. von der Enthüllung des Verborgenen und in Mt 15 26f. = Mc 7 27f. von Kindern und Hunden im Hause. Wenn aber der Spruch vom Dieb Lc 12 39f. *παραβολή* heisst, so dürfen wir die umstehenden Stücke 12 36—38 12 42—46 12 47 48 ebenso wie das 17 7—10, das noch stark an 11 5ff. und 21 29ff. anklingt, für nichts andres halten; denn im Aufbau wie im Material stimmen sie auffallend mit 12 39f. überein.

Es soll dies noch keine vollständige Aufzählung dessen sein, was wir als Parabel betrachten und demgemäss im zweiten Teil des Buches auslegen; erst wenn wir über den Parabelbegriff Genaueres wissen, können wir ein befugtes Urteil über eine Reihe fraglicher Perikopen fällen; z. B. ob die Schilderung des Weltgerichts Mt 25 31—46 den Parabeln zuzuzählen sei; und das Wesen der Parabel werden wir nur aus solchen Bildreden zu erkennen suchen, die unangefochten den Parabelnamen tragen. Im Notfalle müssten 20 Exemplare doch wohl genügen, um das für die Gattung Charakteristische zu erheben und von dem Wechselnden, blos Individuellen zu unterscheiden. Die Meisten treten leider schon mit einer mehr oder minder festen Vorstellung von „Parabel“ an den evangelischen Stoff heran und treffen sogleich die Auswahl des Stoffes statt nach den Forderungen des Textes vielmehr nach ihrem „Begriff“: so grosse Stücke halten sie von ihrem Vorurteil, dass sie, was dazu nicht passt, gegen das bestimmte Zeugnis der Evangelien von der Thür abweisen. Es war die verdiente Strafe solchen Uebermutes, dass jene Kritiker meist Wesen und Wert der Parabel am ärgsten missverstanden; je mehr Stücke von denen, die im N. T. doch *παραβολή* heissen, sie ignorieren, desto schlimmere Fehler begehen sie in der Auslegung des Restes; während die Weitherzigen und dem Text Gehorsamen auch auf unserm Gebiet der Wahrheit durchschnittlich näher kommen, van Koetsveld mit seinen 79 Parabeln das Vorzüglichste geleistet hat.

Viele, die über die Gleichnisse des Herrn oder über die Parabeln Christi schrieben, haben stillschweigend sich den Stoff nach Gutdünken

abgegrenzt, Göbel hat wenigstens Rechenschaft über sein Verfahren abgelegt. Das Wort παραβολή habe im N. T. einen sehr weiten Sinn, belehrt er uns gleich im Anfang (S. 1), werde so weitschichtig gebraucht, dass es öfters „seiner Grundbedeutung als Vergleichung fremd geworden ist“ (S. 2). Eine abgesonderte exegetische Behandlung aller Parabeln in diesem umfänglicheren Sinn erklärt er für ein Ding der Unmöglichkeit. Aber Drummond hat es doch möglich gemacht; und was durch van Koetsveld so meisterhaft zur Wirklichkeit gemacht worden ist, kann nicht nach ihm unmöglich geworden sein. Warum aber Göbel sich willkürlich beschränkt hat, liegt am Tage: er möchte zugestandenermassen dem „gewöhnlichen kirchlichen Sprachgebrauch“ folgen. Nach diesem sei die Parabel des Herrn trotz Cremer von den andern bildlichen Aussprüchen Jesu charakteristisch unterschieden; „denn niemand rechnet z. B. die doch sehr ausgeführte bildliche Rede Jesu von dem guten Hirten Joh 10 1—16 zu dem engeren Kreise (?) der Parabeln Jesu“. Leider ist dies „niemand“ recht unvorsichtig, in der Parabelforschung giebt es kaum etwas von niemandem Behauptetes; statt „niemand“ hätte Göbel sagen sollen: die Meisten; wie bei Dieffenbach Joh 10 1—11 unter No. 86 der Gleichnisse und Gleichnisreden des Herrn, so lese ich bei van Koetsveld im grösseren Werk als No. LI, im kleineren als No. XIV, Joh 10 1—16. Ich leugne aber sogar einen bestimmten „kirchlichen Sprachgebrauch“ in diesem Falle, und erst recht, dass derselbe für uns verbindlich sein dürfte. Die Kirchlichen haben bald den barmherzigen Samariter, bald den reichen Mann Lc 16, bald selbst den verlorenen Sohn und den ungerechten Haushalter aus der Reihe der Parabeln gestrichen und für wahre Geschichten aus Jesu Bekanntenkreis ausgegeben; und ich dächte, für kirchliche Protestanten hätte der kirchliche Sprachgebrauch dem biblischen, wenn eine Differenz offenbar wird, zu weichen. Dass innerhalb der synoptischen παραβολαί solche Scheidewand nicht besteht, und jener Sprachgebrauch der Kirche unzuverlässig ist, schliesse ich vorläufig daraus, dass in beidem auch nicht zwei selbst von den kirchlichsten Auslegern übereinstimmen. Eher hätte es heissen mögen: die deutsche Litteratur stellt sich unter Parabel etwas vor, was entschieden nicht auf alle neutestamentlichen Parabeln passt; sie macht zwar nicht einen scharf fixierten, aber immer empfundenen Unterschied zwischen Gleichnissen (wie etwa Lc 5 36 vom Lappen und Kleid) und Parabeln (wie vom Lohn der Weingärtner), Lc 4 23 aber würde sie sicher weder Gleichnis noch Parabel nennen. Bei Parabel denkt sie unter allen Umständen an eine erdichtete Erzählung, die hinter ihren schlichten Worten einen tieferen Sinn verbirgt, während sie für das

Gleichnis von alledem nichts erwartet; aber was wir im Deutschen oder andern modernen Sprachen heut unter Parabel verstehen, kann doch nun und nimmer nicht autoritativ dem neutestamentlichen Parabelbegriff aufgedrungen werden.

Im Gegenteil ist zunächst von allen modernen Begriffsbestimmungen abzusehen, die Quellen selber und allein sollen entscheiden. Freilich definieren sie es uns nirgends, was sie unter παραβολή sich denken, aber ist der Name so gar undurchsichtig und stumm? παραβολή ist abgeleitet von παραβάλλειν, und das bedeutet nebenwerfen, danebenlegen (besonders Gleichartiges zum Zwecke der Vergleichung), wechselt mit ὁμοιοῦν und συγκρίνειν, sodass sich erwarten lässt, παραβολή werde, wenn auf eine Redeform angewandt, eine solche bezeichnen, die durch Vergleichung zweier Grössen entstanden ist. Allein die Synoptiker haben beim Gebrauch des Wortes παραβολή vielleicht nie mehr an παραβάλλειν gedacht, sie benutzen es als eine fertige Münze, seit Jahrhunderten gehörte es zu dem Wortschatz ihrer griechischen Sprache. Es hatte längst eine feste Bedeutung; nichts berechtigt uns zu vermuten, dass sie mit dem Worte Vorstellungen verbunden hätten, die nicht allgemein in ihren Kreisen mit demselben verbunden gewesen wären. Ich betone es absichtlich: die Evangelisten verwenden den terminus aufs unbefangenste, ohne alles Zögern, in dem Gefühl, dass derselbe etwas durchaus Bekanntes ist. Wo Mc 3 23 zum ersten Male ihn gebraucht, geschieht es so beiläufig, dass kein Mensch auf den Gedanken verfallen könnte, hier das erste Exemplar einer bisher auf Erden unerhörten Redegattung vor sich zu haben, einer Redeform, die „dem Herrn ausschliesslich eigen war“ (Steinmeyer S. 5). Die erste Parabel bei Lc (4 23) ist sogar gleich eine, die der Herr nicht selbst geschaffen oder nachgesprochen hat, sondern die er aus dem Munde seiner nazarenischen Zuhörer zu vernehmen erwartet, so wenig betrachtet er selbst, falls Lc uns recht berichtet, die Parabel als eine ihm ausschliesslich eigene Redeform! Und in dem Kapitel, wo die Evangelisten ex professo Jesu Parabellehren erörtern, drängt auch nicht das leiseste Anzeichen sich vor, als wäre die Parabel überhaupt den Jüngern etwas fremdes und neues. Wohl machen die Berichterstatter dort von vornherein (Mc 4 2 Mt 13 3 Lc 8 4) ihre Leser darauf aufmerksam, sie würden den Meister diesmal ἐν παραβολαῖς διδάσκειν oder λαλεῖν oder auch διὰ παραβολῆς εἰπεῖν hören; in Wirklichkeit sind die Jünger die ersten, die jene Reden Jesu als παραβολαί bezeichnen Mc 10 Mt 10 (Lc 9), und wenn sie darauf bezügliche Fragen an Christum richten, so gelten diese allem andern nur nicht dem, was eine παραβολή an und für sich sei. Dem Bewusstsein der Synoptiker läuft diese Theorie von der Einzigkeit der

Parabeln Jesu schnurstracks zuwider, und ich begreife nicht, wie Steinmeyer (S. 4) an Mt 13 10 die Behauptung anzuknüpfen vermag: „In dem Falle würde sich ihr Erstaunen dem Verständnis völlig entziehen, wenn die Behauptung in ihrem Rechte wäre, dass die parabolische Lehrart unter den Orientalen eine gangbare war.“ In einer Anmerkung dazu führt er die tausendmal gedruckte Notiz des Hieronymus an: „Familiare est Syris et maxime Palaestinis ad omnem sermonem parabolas jungere.“ Das habe nicht nur Bengel, auch D. Strauss festgehalten, doch mit seltsamer und schwacher Begründung, noch schwächer R. Seydel mit seinen buddhistischen Parallelen. „Wäre die abgewiesene Tradition im Recht, so würde das A. T. voller Parabeln sein. Und doch entbehrt es dieselben durchaus.“ Diesmal liegt die Seltsamkeit und Schwäche der Begründung aber nicht auf Strauss' Seite. Die Pflicht zu beweisen fällt überdem allein den Vertretern der Steinmeyer'schen Theorie zu. Die Bibel weiss nirgends davon, dass Jesus neue Lehrformen erfunden habe; sie berichtet, wie er κατ' ἐξουσίαν lehrte, aber dies vom ersten Anfang an, lange bevor er mit Parabeln ans Licht tritt; schon der Umstand, dass die Evangelisten gar keinen Wert darauf legen, die Parabeln als solche auch namhaft zu machen, vielmehr meistens blos beinahe zufällig diesen Titel hinzuschreiben, zeigt, dass sie keineswegs in jeder Parabel als solcher eine Theophanie erblicken: vor allem stürzt jene Theorie eben über Mt 13 10. Die Jünger erstaunen nicht, weil sie solch eine Rede noch nie gehört haben, weil sie sie gar nicht unterzubringen wissen; sie begreifen nur nicht, aus welchem Grunde Jesus vor dem unwissenden Volk gerade diese Lehrweise ergriffen habe. Wenn sie fragen διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς, so sind sie über das Wesen solcher Lehrweise sogar völlig im Klaren; sie benennen sie ja ohne Zögern und der Herr adoptiert 13 ihre Benennung; aber eben weil sie das Wesen derselben kennen, wundern sie sich, dass Jesus so eine schwere, vielverlangende Lehrweise vor dem Volk anwende. Auch bei Mc und Lc fragen sie nicht: Was ist das für eine καινὴ διδαχή? sondern wissen Bescheid: Das war eine παραβολή, nur können sie diese sich nicht deuten. Woher nun konnten die Jünger solche Lehrweise kennen als aus der Erfahrung ihres Lebens oder aus dem A. T.?

Der erste Evangelist verrät uns denn auch 13 35, woher die Kenntnis der παραβολή stammt: er findet in Jesu Parabelunterricht die Erfüllung einer Weissagung ψ 77 (78) 2: ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου. Wiederum ein Bekenntnis, dass die παραβολαί nichts absolut neues sind. Der Psalmist, der solches ankündigte, muss sich doch auch schon bei παραβολή etwas gedacht haben! Der Wert jenes Zitates für uns ist

lediglich der, dass es uns für den neutestamentlichen Parabelbegriff auf die Haupturkunde des Hellenismus verweist, die griechische Uebersetzung des A. T. Der klassische Gebrauch von παραβολή bleibt zunächst ausser Betracht; die Synoptiker (oder ihre Quellen) wollen mit παραβολή ein hebräisches oder aramäisches Wort wiedergeben, mit dem vielleicht schon Jesus und seine Umgebung die formell bemerkenswertesten unter seinen Reden bezeichneten; und da die Wiedergabe so konsequent — obgleich jede Berechnung fehlte — auf παραβολή gefallen ist, kann die Wahl nicht erst von ihnen vorgenommen sein, sondern ist in ihren Kreisen, denen nämlich, die Hellenismus und Hebraismus zu vermitteln hatten, längst erledigt gewesen. Die Parabeln Jesu sind dem ersten Evangelisten identisch mit den παραβολαί der LXX in ψ 77 2; deren ἐν παραβολαῖς aber ersetzt ein hebräisches במשׁל. Dem משׁל im Psalm entspricht ein griechisches παραβολή (der Wechsel der Numeri ist zufällig); und diese Korrespondenz ist durchgängig im ganzen A. T. Mithin wollten die Evangelisten Jesu „Gleichnisreden“ als Meschalim bezeichnen, wir haben keinen Grund ihren Willen als Willkür zu nehmen; nennt doch auch noch der Talmud Gleichnisse von der Art der synoptischen, ja aus christlicher Quelle geschöpfte beständig Meschalim. Allerdings wird das hebräische משׁל in den LXX nicht ohne Ausnahme durch παραβολή wiedergegeben. Abgesehen von Stellen wie Prov 26 7 9 Ez 14 8 und III Reg 9 7, wo die Uebersetzungen: παρανομία, δουλεία und ἀφανισμός auf andre Lesart oder Missverständnis des Textes zurückgehen oder blos Schreibfehler sind (für παρανομία lies παροιμία mit Grabe, de Lagarde) — denn II Paral 7 20 in der Parallele zu III Reg 9 7 steht neben διήγημα = λάλημα des Königsbuches παραβολή anstatt ἀφανισμός für das hebräische משׁל — bringt Job 17 6 θρύλημα, Jes 14 4 θρῆνος, Job 25 2 27 1 29 1 προοίμιον und in der Ueberschrift des salomonischen Spruchbuchs und 1 1 heisst es παροιμίαι für משׁלי — 25 1 schwanken die Handschriften zwischen παιδεῖαι und παροιμίαι —; aber die Ausnahmen sind erstlich geringfügig gegenüber der Menge von Fällen, wo משׁל durch παραβολή ersetzt wird, sodann beweisen sie nicht etwa eine von den LXX empfundene Inkongruenz zwischen dem hebräischen und dem griechischen Ausdruck, vielleicht als wäre משׁל ein weiterer Begriff, der nicht immer von παραβολή gedeckt würde: die Ausnahmen sind Zufall; in allen Bedeutungen ist משׁל wiederholt gegen παραβολή vertauscht worden, wie denn auch die andern Uebersetzer, Aquila, Symmachus und Theodotion, soweit wir ihren Text kennen, an den fraglichen Stellen fast durchweg das παραβολή, Aquila sogar in Prov 1 1 25 1, wieder zu Ehren bringen.

Wenn uns damit nur geholfen wäre! Wenn nur משל im A. T. eine günstigere Rolle spielte als παραβολή im N. T.! Seit SCHULTENS haben die Orientalisten sich abgemüht, über die Grundbedeutung der Wurzeln משל, von denen später die eine „herrschen", die andre „eine gewisse Art zu reden" bezeichnet, einig zu werden; noch ist es ihnen nicht gelungen, die erschreckende Weite dieser Wurzel im Semitischen durch passend gesteckte Grenzpfähle zu mindern; selbst wenn wir mit Vergnügen das erste משל bei Seite lassen, bleibt für den Rest ein ungewöhnlicher Umfang. GESENIUS im Thesaurus II 1², 828 unterscheidet vier Bedeutungen des Maschal, die zusammen beinahe alles zulassen, was menschliche, nur nicht gerade ganz plane oder platte Rede ist. EWALD (Jahrb. d. bibl. Wiss. VIII 1856 S. 23f.) bemerkt bei Gelegenheit der Bileamsprüche, משל sei im Sprachgebrauche des 8. Jhdt. v. Chr. der Spruch, die höhere dichterisch gestaltete Rede, vom Lied unterschieden durch ihre Indifferenz gegen die Melodie („weil sie nie zum Singen diente"), von der prophetischen Predigt durch ihre knappe Kürze, weil sie den Gedanken nur in aller Strenge für sich hinstellt. FRZ. DELITZSCH hatte (Zur Gesch. der jüd. Poesie S. 196) durch Zurückführung auf eine sanskritische Wurzel tul = lat. tollere den Begriff der symmetrischen, kompakten, vergleichenden Rede herausbringen wollen, FÜRST in der Concordanz 1840 S. 664 ihm beigestimmt, später hat DELITZSCH im Commentar zu Prov Leipzig 1873 S. 43f. jene Ableitung aufgegeben und sich FLEISCHER angeschlossen, der mit Hülfe des Arabischen feststellt: „Also משל uneigentliche Rede, welche die eigentliche vertritt, Gleichnis; daher dann Parabel oder kürzerer Sinnspruch, Sprüchwort, insofern sie ursprünglich etwas Besonderes ausdrücken, welches aber dann, als allgemeines Symbol, auf alles andre Gleichartige angewendet wird und insofern bildlich steht." DELITZSCH erklärt auf Grund dessen S. 44: „Im Hebräischen ist משל immer darstellende Rede mit den hinzugedachten Merkmalen des Verblümten und Körnigen, z. B. das Spottgedicht, welches den, dem es gilt, als Straf- und Warnungsexempel hinstellt, Hab 2 6, insbesondere aber die Gnome, der Denk- oder Sittenspruch, insofern dieser allgemeine Wahrheiten in scharf umrissenen Kleingemälden darstellt." Ich masse mir nicht an, zwischen den Autoritäten der Linguistik zu entscheiden, vermag auch die Frage in nichts zu fördern, will jedoch die Bemerkung nicht unterdrücken, dass FLEISCHER's Darlegung für mich nicht acceptabel ist, weil ich sein Deutsch nicht verstehe. Erst charakterisiert er משל als Gleichnis und Parabel, dann tadelt er die, welche die Bedeutung des Wortes daher leiten, „dass solche Denksprüche oder Sprüchwörter gewöhnlich Vergleichungen enthielten" —

„denn das ist gerade bei den wenigsten der Fall: Die ältesten haben die allereinfachste und speziellste Fassung“. Also ein Gleichnis und doch ohne Vergleichung? Und dem Wurzelbegriff nach ist משל „das mit etwas Stehende“, dies aber kann nur so viel heissen wie darstellende, uneigentliche Rede?

Verführerisch ist L. DIESTEL's Begriffsbestimmung (SCHENKEL, Bibellex. I 613f.), der dem Maschal kurz die didaktische Poesie zuweist; das Hiobbuch ist dann ein Maschal. Hierzu stimmt nun freilich Num 23 24 nicht, wo die bekannten Bileamsprüche משל tituliert werden, die nichts weniger als didaktischen Inhalt haben. DIESTEL behauptet jedoch, da sei משל eigentümlich und nicht-hebräisch gebraucht. Leider scheitert seine Theorie an Num 24 15 20 21 23, wo Bileam wahrlich nicht mehr magische Formeln heidnischer Art von sich giebt, und schon 23 7 18 24 3 heisst nicht das Maschal, was Balak gern von Bileam gesagt wissen möchte, sondern die echte Prophetie, die Bileam von Gott begeistert sagt. Das alttestamentliche Material erlaubt also eine Beschränkung des משל auf didaktische „Dichtungen“ nicht.

Achten wir auf die Synonyma, mit denen משל parallel steht, so fällt uns auf שנינה Stachelrede Dt 28 37 III Reg 9 7 Jer 24 9 II Paral 7 20, was LXX durch διήγημα, λάλημα und μῖσος wiedergeben, נהי Mich 2 4 = θρῆνος (was Jes 14 4 für משל steht), am wichtigsten ist Prov 1 6, wo hinter einander als im Spruchbuch vertreten genannt sind משל, מליצה, דברי und חידת von Weisen. Lassen wir die ῥήσεις σοφῶν fort, so behalten wir zwei interessante Synonyma des Maschal übrig, die die LXX durch σκοτεινὸς λόγος und αἴνιγμα ersetzt. Beide treten näher verbunden auch Hab 2 6 neben משל auf, LXX: πρόβλημα εἰς διήγησιν. Beachten wir weiter, dass πρόβλημα nicht blos von Symmachus in Prov 1 6 = מליצה gebraucht wurde, sondern das Lieblingswort der LXX für חידה ist, ψ 48 (49) 5 77 (78) 2 neben παραβολή = משל, aber auch Judd 14 12—19 von Simson's Rätsel, beliebter fast als αἴνιγμα (Num 12 8 III Reg 10 1), so brauchen wir kaum noch auf Num 21 27 zu verweisen, wo der Siegesgesang über Hesbon in den Mund von αἰνιγματισταί = משלים gelegt wird, und auf Dt 28 37: ἔσῃ ἐκεῖ ἐν αἰνίγματι (לשמה, richtiger wäre εἰς ἀφανισμόν — hier leidet שמה unter dem Uebergewicht von משל, während III Reg 9 7 Ez 14 8 in LXX משל als שמה behandelt wird, s. oben S. 33) καὶ παραβολῇ καὶ διηγήματι, um zu wissen, dass für hellenistisches Gefühl die Grenzlinie zwischen παραβολή, πρόβλημα und αἴνιγμα mindestens fliessend ist. Das war aber schon bei den Hebräern so. Ez 17 2 leitet seine Rede über den Weinstock und die beiden Adler ein: חוד חידה ומשל משל אל בית ישראל; Beweis genug, dass ihm die Ausdrücke חידה und משל ziemlich gleich viel gelten.

Wenn wir nach dem allen die allegorischen Reden Ezechiel's wie das alte Sprüchwort I Reg 24 14: ἐξ ἀνόμων ἐξελεύσεται πλημμέλεια, wie die Hochsprüche Bileam's, wie schliesslich auch Simson's Neckrätsel unter einen Begriff ordnen müssen, so kann es der der Lehrpoesie nicht sein. Im Psalter begegnen wir dem Maschal und im Prediger Salomo's, in den Geschichtsbüchern und bei den Propheten; und was besonders hervorzuheben ist, auch Menschen können zum Maschal werden.

Für eine so mannichfaltige Stoffmasse kann ich eine gewisse Einheit nur finden, wenn der Begriff des Vergleichens, Verähnlichens das Fundament des Wortes bildet. Mag das Verb משל II. blos ein denominiertes sein, es ist nicht geringfügig, dass sein Niphal, Hiphil und Hithpael nur in jener Bedeutung vorkommen, LXX verwendet dann zur Uebersetzung, soweit der masorethische Text ihr vorliegt, ὁμοιοῦν ψ 27 (28) 1 142 (143) 7 oder παρασυμβάλλειν τινί ψ 48 (49) 13—23; Jes 14 10 ἐν ἡμῖν κατελογίσθης für אלינו נמשלת (τοῖς κτήνεσι scil. der Mensch). Auch Job 13 12 41 24 (25) verwendet LXX ἴσος und ὅμοιος zur Wiedergabe derselben Wurzel. Demnach wäre משל eine Redeform, die durch Nebeneinanderstellung von Gleichem, durch Vergleichung zu Stande kommt oder darauf beruht. Der Parallelismus der Glieder ist ja solche Nebeneinanderstellung von Aehnlichem oder von Gleichem: und weil er in der Proverbienlitteratur, namentlich in ihren älteren Teilen, am auffallendsten hervortritt, begreift man, dass an dieser Gattung der Name Mischle haften geblieben ist. Nicht Länge oder Kürze macht den Maschal; denn der sechs Worte enthaltende Spruch über Amalek Num 24 20 wird so genannt und der sieben Verse enthaltende über Israel Num 24 3ff. auch; sie haben gleiches Recht, weil sie den gleichen Charakter vergleichender Rede tragen. Das komparative כ spielt darin eine Hauptrolle; so vergleicht der Dichter Num 24 6 durch vier כ Israel mit Strömen, mit Gärten, mit Aloëbüschen, mit Cedern; 24 21 fehlt כ und doch ist's ein Maschal, der Keniter wird mit einem Aar verglichen, der auf dem Felsen horstet. In ganz andrem Geschmack und Ton ist Ez 17 2ff. gesprochen, eine breite Allegorie, wo der Weinstock Israel bedeutet und der eine Adler die babylonische, der andre die ägyptische Weltmacht, oder Ez 24, wo der ins Feuer gesetzte Topf Jerusalem und sein Geschick darstellt; der Name Maschal ist verdient, die Vergleichung liegt ja zu Tage. Der Maschal kann ein Sprüchwort sein wie Ez 18 2f.: die Väter haben Herlinge gegessen und den Söhnen sind die Zähne stumpf geworden, oder das allerkürzeste כאמה בתה Ez 16 44, aber auch Redensarten bildlosen Charakters wie I Reg 24 14 Ez 12 22f. und gar I Reg 10 12: Ist Saul auch

unter den Propheten? sind Meschalim, weil sie aus einer Vergleichung erwachsen sind und ihr Leben nur durch Vergleichung mit immer neuen ähnlichen Einzelfällen fristen. Das letztgenannte Beispiel erklärt am besten, wie sogar ein Mensch zum Maschal werden kann, wenn man ein wundersames Vorkommnis aus seinem Leben, in knappster Spruchform beschrieben, fortdauernd benutzt, um das frappant Absonderliche auch ganz andrer Situationen oder Verhältnisse damit zu charakterisieren; er wird ein Maschal auch, wenn man die Schlimmsten mit ihm vergleicht, wenn er zum Urbild sei es der Ruchlosigkeit sei es der Narrheit erhoben wird, an welchem man andre Narren und Frevler misst. — Am offensten liegt die Vergleichungsform zu Tage in vielen „Proverbien" z. B. 25 13 20: „Wie kühlender Schneetrunk am heissen Erntetag, ist ein treuer Bote seinen Absendern" und: „Wer Kleid abzieht am kalten Tage, Essig auf Natron, und wer mit Liedern zusingt krankem Herzen" — die blosse Nebeneinanderstellung hebt eben oft die Aehnlichkeit noch frappanter heraus.

Ob die Vergleichung vom Redner offen vollzogen wird oder nur vorausgesetzt, ob er beide Glieder vorlegt oder nur eines, ob er sie bis in die Einzelheiten durchführt, oder nur andeutet, oder gar blos einen Stoff zu gelegentlicher Vergleichung hinwirft, das alles ist Nebensache; eines gestattet der Maschalbegriff so gern wie das andre; eine vergleichende Rede und insofern eine rhetorische Kunstform: mehr können wir zu seiner Umschreibung nicht sagen. Eine Rede immer im A. T.; denn selbst wo es von einem Menschen heisst, dass er zum Maschal werden solle, bedeutet das: dieser Mensch wird von andern Menschen benutzt werden als Maschal, sie werden ihn nennen, wenn sie ein Jedermann geläufiges Beispiel für eine Kuriosität oder Erbärmlichkeit bedürfen — vergleichend immer: pure Geschichte, einfache Gebote, klare Verheissungen und Drohungen, Loblieder oder schlichte Gebete sind niemals Maschal, immer nur Reden, die eine Vergleichung enthalten oder eine herausfordern.

Nun wird auch die Verwandtschaft zwischen חידה und משל begreiflich; jedes Rätsel erwächst ja aus Vergleichung: „Speise ging aus von dem Fresser und Süssigkeit von dem Starken", Judd 14 14, dies wussten die Philister nicht zu deuten, weil sie nicht ahnten, wen Simson mit Fresser und Starken, was mit Speise und Süssigkeit vergleichsweise bezeichne. Simson hatte wohl ein Recht, per metaphoram jenen Löwen einen Starken und Fresser und den Honig in seinem Kadaver Süssigkeit und Speise zu nennen. Weil aber lauter Metaphern den Satz bildeten — selbst das Verbum יצא ist ja nicht eigentlich zu nehmen —, kamen die Philister nicht hinter den Sinn; kann doch jede

Metapher tausenderlei Verwandtes bedeuten. Schon ARISTOTELES hat die enge Beziehung zwischen Rätsel und Metapher durchschaut Rhet. III 2: ὅλως ἐκ τῶν εὖ ᾐνιγμένων ἔστι μεταφορὰς λαβεῖν ἐπιεικεῖς· μεταφοραὶ γὰρ αἰνίττονται.

Doch ich betone ausdrücklich: eine vergleichende Rede ist der Maschal: ein Redeteil, eine Metapher z. B. könnte nicht so heissen, immer sind die Meschalim vollständige Sätze; Gedanken, nicht blosse Begriffe. Sie gelten dem Hebräer als Produkte edler Weisheit, daher Prov 1 6 דברי חכמים in Parallele zu משל und III Reg 5 12 als Zeugnis für die Weisheit Salomo's, dass er 3000 Meschalim gesprochen habe. Weisheit ist indessen dem Israeliten nicht identisch mit prophetischer Inspiriertheit, Nabi (Prophet) und Moschel sind Begriffe, die an einander vorüberfallen; Gegenwärtiges und Vergangenes bilden sicher häufiger den Inhalt eines Maschal als Zukünftiges. Der Maschal ist dem Rätsel benachbart, weil auch da Weisheit erforderlich ist, sowohl um ein Rätsel zu erfinden, wie um eins zu lösen, aber identisch sind beide keineswegs; denn nirgends wird uns erzählt, dass Salomo mit andern königlichen Personen Meschalim ausgetauscht habe (statt חידות) und andrerseits können unter den 3000 משלים, die neben seinen 1005 Liedern שיר erwähnt werden, gewiss nicht Rätsel wie das des Simson Judd 14 gemeint sein; wir haben da vielmehr an Sprüche zu denken von der Art, wie sie das Proverbienbuch zumal in seinen mittleren Kapiteln bietet. Die Weisheit erprobt sich nach der richtigen Auffassung dieser älteren Zeit nicht blos darin, dass sie Andern Nüsse zum Knacken hinwirft, damit die sich die Zähne daran zerbeissen, sondern glänzender noch darin, dass sie den Unweiseren sich zur Wegweisung anbietet, dass sie ihnen die Welt, Gott, das Leben und seine Regeln im richtigen Lichte zeigt. Der Maschal Ezechiel's Kap. 17 bedarf allerdings einer Deutung, an und für sich ist er dunkel, — die meisten Verse des Sprüchwörterbuchs sind ganz hell und durchsichtig, sobald man die Worte genau erkennt; sie warten wohl eines νοῦν, aber nicht eines ἐπιλύων.

Wir haben vorher bemerkt, dass die Evangelisten lange nicht alles ausdrücklich als Parabeln bezeichnet haben, was sie dafür ansehen; gewiss steht auch im A. T. mancher Maschal, der zufällig keinen Namen bekommen hat. Wegen ihrer Aehnlichkeit mit der παραβολή Mc 12 1ff. hat man seit alters die Bildrede des Jes 5 1ff. vom Weinberg seines „Geliebten" auch für parabolisch erklärt; wir lassen das Recht dazu dahingestellt, da diese nun gerade שיר ᾆσμα heisst — was zwar noch nicht eine Abstreitung des Maschal-Charakters involvieren muss; denn der Maschal kann als Poesie und als Prosa auftreten. Das strenge Wort des Propheten Nathan nach David's Ehebruch II Reg 12 1ff.,

das drohende des Gideonsohnes Iotham an die undankbaren Sichemiten Judd 9 8ff. und die Bestellung des Königs Ioas an den übermütigen Amazia IV Reg 14 9 haben schon alte Ausleger ohne weiteres neben Ez 17 und 24 als Beispiele des Maschal zitiert, der den Gleichnissen Jesu entspreche. Andre haben dagegen protestiert, und so werden wir vor der Hand diese zweifelhaften Stücke nicht mit auf die Rechnung schreiben.

Ehe wir indess mit unsrer geringen Ausbeute aus dem A. T. zum N. T. zurückkehren, geziemt sich ein Gang durch die apokryphische Litteratur. Sie ist uns bekanntlich fast nur in griechischer Sprache erhalten; auch in ihr suchen wir das Wort παραβολή nicht umsonst. Tob 3 4 Sap. 5 3 steht es von Menschen, die zum Gespött werden, wie ψ 43 (44) 15 68 (69) 12, allerdings durch ὀνειδισμοῦ pleonastisch näher bestimmt; aber im Sirachbuche nehmen wir am Parabelbegriff in interessanter Weise den Einfluss wahr, den die Vorstellung von dem Moschel Salomo als dem Weisen κατ᾽ ἐξοχήν üben musste. Wenn der prologus Complutensis den Inhalt des Siraciden charakterisiert: λόγους φρονήσεως αἰνίγματά τε καὶ παραβολὰς καὶ μερικάς τινας παλαιὰς θεοφιλεῖς ἱστορίας. so ist hier die Nachahmung von Prov 1 6 wohl unverkennbar; die Ueberschrift vor 20 27 λόγοι παραβολῶν ist verdächtig, aber so oft Sirach selber von Parabeln redet 1 25 3 29 (vgl. 6 35) 13 26 20 20 21 16 (?) 38 33 39 2 3 47 15 17 lässt er durchblicken, dass sie Produkte singulärer Erfahrung und Weisheit, auch besonderer Mühwaltung seien, die wie Rechtspflege und Politik erlernt, studiert sein wollen: Handwerker ἐν παραβολαῖς οὐχ εὑρεθήσονται. In 47 17 wird III Reg 5 12 frei reproduziert, neben Salomo's ᾠδαί aber zunächst die παροιμίαι (wohl als Hinweis auf das Mischlebuch) genannt, erst an dritter Stelle die παραβολαί, und zuletzt wird er als bewunderungswürdig ἐν ἑρμηνείᾳ gepriesen, unzweifelhaft im Blick auf seinen Ruf als Rätselkundiger, auf biblische und ausserbiblische Traditionen über seine Rätselwettkämpfe (vgl. Josephus Antiqu. VIII [V 3] 143—9). Der wiedergefundene Urtext von Sirach (s. R. Smend, Das hebräische Fragment der Weisheit des Jesus Sir. Berlin 1897 S. 24) enthält zwar in 47 17 die vier Glieder בשיר משל חידה ומליצה einfach koordiniert, also nur eine Kombination von III Reg 5 12 mit Prov 1 6, um so interessanter für uns ist die Thatsache, dass der übersetzende Siracide חידה (Rätsel) mit παραβολή wiedergiebt: dem entspricht der übrige Gebrauch des Wortes in dem griechischen Buche. Da ist von εὕρεσις παραβολῶν ganz so die Rede wie von λύσεις αἰνιγμάτων und die Verbrüderung mit dem Rätsel ist so weit fortgeschritten, dass 39 3 ἐν αἰνίγμασι παραβολῶν mit 47 15 ἐν παραβολαῖς αἰνιγμάτων wechselt (vgl. πῦρ φλογός mit φλὸξ πυρός). Dass der griechische Text der Henochapokalypse (I 2 ed. Lods) auch die Einleitung hat καὶ ἀναλαβὼν τὴν

παραβολὴν αὐτοῦ εἶπεν Ἐνώχ (DILLMANN nach dem Aethiopen blos: und es antwortete und sprach Henoch), verstärkt nur die Belege für schon Bekanntes; die Meschalim Henoch 37ff. sind einfach apokalyptische Lehrreden. Das Dunkle und Schwierige ist auf dieser Stufe als wesentlich in den Parabelbegriff aufgenommen, der Maschal, als ein Erzeugnis der Gelehrsamkeit, ist ganz dem Rätsel in die Arme gesunken — die selbstverständliche Folge von dem Aufkommen der Schriftgelehrsamkeit. Nicht blos, dass Epigonen jederzeit, um die Weisheit ihrer Vorfahren noch mehr anstaunen zu können, allerhand tiefe Geheimnisse darin suchen, dass sie gerne das Wesen der Weisheit in die Unverständlichkeit verlegen, die Schule von γραμματεῖς, welche damals unter den Israeliten die Weisheit für sich monopolisierte, schraubte zu dem Zweck unwillkürlich ihr Objekt, die Hinterlassenschaft der unerreichbaren „Alten“ noch mehr in die Höhe, sonst hätten sie ja auch ihre berufsmässige Beschäftigung mit diesem Gegenstande nicht verteidigen können. Dem Alexandrinismus vollends, den ja PHILO, der Zeitgenosse Jesu, nicht zuerst vertreten und ausgebildet hat, war solche Apotheose der Schrift, ein Hinaufrücken all ihrer Elemente in das Licht, da niemand zukommen kann, ein Lebensbedürfnis; wie weidlich man das bei ohnehin „bildlichen“ Reden befriedigte, brauche ich nicht zu sagen.

Aber diese im hellenistischen Judentum herrschende Anschauung von Maschal-Parabel kann für die Anschauung, die Jesus mit dem Worte verband, nichts präjudizieren. Es wird wohl angenommen werden dürfen, dass er mit Bewusstsein in Meschalim gesprochen hat, dass er diesen Namen für gewisse Schöpfungen seines Geistes wenigstens nicht abgelehnt hat, als in seiner Umgebung denselben ein Name beigelegt wurde; und dass er damit eine Lehrform habe bezeichnen wollen, über die „er allein das Verfügungsrecht“ besitze, ist eine wunderliche These. Wenn er einen Namen für „seine Lehrform“ wählte, der in der heiligen Schrift viele Male gebraucht worden war, wenn er diesen Namen wenigstens zuliess, so müssen wir glauben, dass er irgendwie an eine alte Redeweise sich anschloss, dass er hier kein neues, nie dagewesenes Genre kultivierte, oder falls diese Voraussetzung ein Irrtum ist, trifft ihn dafür allein die Verantwortung, die Schuld.

Ebenso wenig aber wie die Anschauung STEINMEYER's von der Einzigartigkeit der „Parabeln“ Jesu haltbar ist, ebenso wenig ist anzunehmen, dass Jesus auf die Bezeichnung seiner Reden irgendwelchen Nachdruck legte; er hat den Titel, wie er ihm zufloss, adoptiert; dass er einen aus exaktem Studium der Geschichte des Maschal gewonnenen, allseitig scharf abgegrenzten Begriff mit dem Worte verband, ist das Aller-

unwahrscheinlichste. Allein der Begriff, den ihm das Wort repräsentierte, braucht ihm nicht aus dem Gebrauche der zeitgenössischen Gelehrtenkreise zugekommen zu sein: er ist in Vorurteilen der γραμματεῖς nie befangen gewesen; wie er sonst z. B. in der Bergpredigt Mt 5 über alle παραδόσεις der Schule hinweg auf die Schrift, das Gesetz selber zurückgreift, an die Quellen geht statt an die abgeleiteten Rinnsale, so mag er auch in diesem Punkte den grossen Moschelim des alten Israel kongenialer gewesen sein als ihren neuesten Interpreten von der Studierstube aus, mag den משל, diese Weisheitsrede κατ' ἐξοχήν, klarer und weitherziger aufgefasst haben als alle seine „Lehrer", weil er, im Besitze der Weisheit, die Weisheit nicht in der Unklarheit zu suchen nötig hatte.

Jedenfalls ist es eine Anmassung, wenn moderne Parabelexegeten ihren Begriff von der παραβολή Jesu fixieren und ihn dann mit der Autorität des Meisters selber umkleidet wissen wollen — warum definieren sie uns nicht auch, welche Definition sich der würdige Bileam auf der langen Reise vom Euphrat nach Moab hin für den Maschal ersonnen hatte, den er Num 23 24 so glänzend verwenden konnte? Unterricht in der Rhetorik hat Jesus nicht erteilt, und hinter dem Inhalt seiner Predigt trat die Form derselben in seinem Interesse gewiss so zurück, dass er nie Reflexionen darüber angestellt hat. Denn dass Maschal und παραβολή nicht blosse Formbegriffe, dass sie auf einen bestimmten Inhalt zu beschränken seien, das ist zwar auch schon behauptet worden, aber den Schatten eines Beweises hat man dafür nicht beigebracht.

Mir scheint es nicht wertlos daran zu erinnern, dass die Frage nach dem Wesen der παραβολαί Jesu überhaupt lediglich von wissenschaftlichem Interesse erhoben worden ist; religiös bedeutsam ist nur, was Christus gelehrt hat; wie er es gelehrt hat, thut nichts zur Sache, es sei denn, dass in dem „Wie" ein Stück Lehre selber liegt. Wenn er die Lehrform wechselte, so konnte das die Aufmerksamkeit seiner Jünger erregen, lenkte sie aber nicht auf das Wesen der neuen Lehrform, sondern auf die Thatsache des Wechsels. Warum dies Neue? Die Frage wünschten sie beantwortet zu bekommen. Damit soll gesagt sein, dass wir auch bei der Umgebung Jesu kein Bemühen erwarten dürfen, die Eigentümlichkeiten der „Meschalim" ihres Meisters genauer zu ergründen, auch bei den Kreisen nicht, die die Ueberlieferungen von seiner Predigt fortpflanzten und in die griechisch redende Welt hinübertrugen; keiner, der nach dem Hingange Christi aus seiner Getreuen Schar zu einem jüdischen Freunde von dem Auferstandenen sprach und von diesem und jenem Maschal aus seinem Mund, fügte etwas hin-

zu: Du musst Dir hier aber unter Maschal etwas andres vorstellen, als Du es sonst bei dem Worte thust, keiner, der bei der Umgiessung ins Hellenistische so einen Maschal Jesu als παραβολή ausgab, hat seine Leser oder Zuhörer gewarnt: παραβολή ist hier nicht ganz das, was Ihr bisher παραβολή zu nennen gewöhnt waret — wenn wir also jetzt ergründen möchten, was wohl die Evangelisten sich bei παραβολή dachten, so vergessen wir keineswegs, dass sie dies Wort ganz unbefangen als ein jedermann geläufiges angewendet, dass sie sein Verständnis sich nicht erst aus dem traditionsmässig so titulierten Redestoff sorgfältig erschlossen haben, sondern nur längst ausgeprägte Begriffe mehr oder minder deutlich damit verbinden. Wenn etwa für Jesu Vorstellung und Uebung der Maschal nicht ganz das gewesen ist, was die παραβολή den Evangelisten bedeutete, so werden wir nicht hoffen dürfen, dass die Evangelisten diese Differenz wahrgenommen und ihre Leser darauf aufmerksam gemacht haben, vielmehr würden sie dann, wie so naive Schriftsteller immer thun, den widerspänstigen Stoff nach ihrem Urteil gemodelt haben.

Leider bleibt kaum ein Zweifel übrig, dass die Evangelisten — und schon ihre Quellen — die παραβολή der hellenistischen Schriftgelehrsamkeit, wie wir sie aus Sirach kennen, die Zwillingsschwester des αἴνιγμα, mit dem Maschal der Schrift in all seiner Weite und Natürlichkeit, der zugleich der Maschal Jesu gewesen sein wird, verwechselt haben. Oder, vorsichtiger ausgedrückt, ihr Parabelbegriff, soweit sie überhaupt einen haben, ist wie selbstverständlich der der jüdisch-hellenistischen Litteratur. Sie verstehen unter παραβολή nicht blos eine vergleichende Rede, sondern eine, die ausserdem dunkel ist, der Deutung bedarf.

Drei Momente konstituieren demgemäss ihre παραβολή, ein vollständiger Gedanke muss es sein, eine Rede von vergleichendem Charakter, und endlich eine, die tieferen Sinn verhüllt.

Das erste fehlt wenigstens an keinem Exemplar von παραβολή, das wir im N. T. antreffen. Der Maschal כאמה בתה ist ja kürzer als die kürzeste neutestamentliche παραβολή: ἰατρὲ θεράπευσον σεαυτόν. Wenn Göbel (S. 1) behauptet, die Bezeichnung παραβολή komme in weiterem Sinne „überhaupt jedem Ausspruch zu, der nur irgendwie eine Vergleichung enthält“, so müsste er das „Ausspruch“ viel energischer betonen, um Recht zu haben. Unstreitig ist jede παραβολή Jesu ein abgerundetes, durchaus selbständiges Ganzes. Späterer „kirchlicher Sprachgebrauch“ hat zwar z. B. bei Pseudo-Justin (ed. Otto III 2, 368 f.) einfach den Aussatz als παραβολὴ τῆς ἁμαρτίας bezeichnet und jeden metaphorischen Ausdruck für parabolisch erklärt, aber die Evan-

gelien bieten kein Beispiel dieser Entartung, die zuletzt im Französischen parabola = parole zum gewöhnlichsten Namen für Wort degradierte; ein „Umfang des Begriffs Gleichnisse Christi“, der „nahezu alle von ihm gesprochenen und uns aufbehaltenen Reden“ umfasste (STOCKMEYER S. 3) lässt sich durch die offenkundige Hyperbel Mc 4 33f. χωρὶς παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς nicht rechtfertigen. Nirgends wird ein Satzteil, „ein parabolisches oder bildliches Element“ von den Evangelisten παραβολή genannt; denn die Säemannsparabel wegen Mc 4 2 (ἐν παραβολαῖς vgl. 10) in eine Mehrheit von Parabeln, d. h. Metaphern zu zerlegen, ist VOLKMAR nicht gelungen. Mit diesem Mittel in der Hand werden wir GÖBEL's Verzeichnis von „Parabeln“ aus der Bergpredigt (S. 3) und andre allzu freigebige Register erheblich säubern; z. B. das Wort vom Splitterrichten und von den Wölfen in Schafskleidern sind durchaus keine selbständigen Redestücke. Dass Abgerundetheit nicht Länge bedeutet, dass die Parabel in dieser Richtung viele Stadien durchläuft, brauche ich nicht noch zu versichern.

Nicht minder fest steht für alle παραβολαί Jesu das zweite, der vergleichende Charakter. Mc 4 30 die Senfkornparabel wird sehr umständlich angekündigt: πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν; ORIGENES begründete darauf seine Unterscheidung von ὁμοιώσεις Jesu und παραβολαί, in Wahrheit ist laut der Stelle ἐν παραβολῇ τιθέναι geradesoviel wie ὁμοιοῦν — oder Ez muss in 17 2 auch חידה und משל unterscheiden wollen —, und wenn Mc 4 31 fortfährt: ὡς κόκκῳ σινάπεως, so leitet Mt ohne Umschweife ein: ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν κόκκῳ σινάπεως; noch umständlicher erklärt Lc das ὅμοιον für die Wurzel der Parabel, indem er an der parallelen Stelle beginnt 13 18: τίνι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ τίνι ὁμοιώσω αὐτήν; 19: ὁμοία ἐστὶν κόκκῳ σινάπεως, was beim Sauerteig 20f. doch etwas verkürzt wird τίνι ὁμοιώσω τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; ὁμοία ἐστὶν ζύμῃ. Mt verwendet ein ὁμοιοῦσθαι oder ὅμοιον εἶναι zur Einführung von Parabeln 13 24 31 33 44 45 47 18 23 20 1 22 2 25 1, ich darf wohl gleich 13 52 7 24 26 11 16 hinzufügen. In andern parabolischen Redestücken steht statt des ὅμοιος ein οὕτως ὡς bezw. blos ὡς (ὥσπερ) oder οὕτως καί bezw. blos καί vgl. Mc 4 26 13 34 Mt 25 14 24 33 44. CLEM. AL. hat Paedag. I 6 35 zutreffender, als es in sein hermeneutisches System passt, geredet, wenn er die Partikel ὡς als παραβολῆς δηλωτικόν bezeichnet. Denn wo in den Evangelien etwa alle diese Anleitungen zum Vergleichen fehlen, da hält doch der Zusammenhang den Leser an, eine Vergleichung als vollzogen zu bemerken oder diese Vergleichung selber vorzunehmen. Die Ausnahmen, die in dieser Beziehung GÖBEL und STOCKMEYER konstatieren, beide wegen Mt 15 11 15, GÖBEL wegen Lc 4 23, STOCKMEYER wegen „anonymer Bei-

spiele“ wie Lc 12 16 der Erzählung von dem reichen Thoren, sind bei genauerem Zusehen keine Ausnahmen. Denn die vielfache Vergleichbarkeit macht Lc 4 23 und 12 16 zu Parabeln, Jesus ist nicht Arzt, sondern ein Gesandter Gottes, der mit einem Arzte verglichen werden kann, und die genussfröhlichen Reichen, an die Lc 12 16ff. adressiert ist, werden in dem Thoren, der plötzlich stirbt, als er am Ziel zu sein hofft, nicht photographisch genau abgebildet, sondern bekommen da eine Figur vorgehalten, mit der sie sich in Haltung und Aussichten zu vergleichen guten Grund haben. Und selbst das Wort Mt 15 11 stellt ein doppeltes ἐκ- und εἰς-πορευόμενον einander gegenüber: wozu anders, als damit die Hörer dazwischen einen recht ernsthaften Vergleich anstellen? Auch die Urparabel vom Säemann ermangelt jeder Spur von ὅμοιος oder οὕτως; dass ihr aber Mt keinen andern Charakter beimisst wie der von ihm so entschieden (ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν 24) als Vergleichungsrede signalisierten Unkrautparabel, leuchtet jedem ein, der die Deutungen der einen 18—23 und der andern 37—43 ansieht und ihre formelle Identität wahrnimmt. Der vergleichende Charakter tritt also bei einigen παραβολαί ziemlich zurück, während er bei andern offen zu Tage liegt, niemals fehlt er gänzlich.

Das dritte Grundelement der παραβολαί Jesu ist nach Auffassung der Evangelisten ihre Heimlichkeit, sie stellen sie sich vor als tiefsinnige Verhüllung absonderlich hoher Gedanken. Joh 16 29 sagen Jesu Jünger bei einem Einschnitt in seiner Abschiedsrede: ἴδε, νῦν ἐν παῤῥησίᾳ λαλεῖς καὶ παροιμίαν οὐδεμίαν λέγεις. Das ist ein Widerhall der Versicherung Jesu 16 25: ταῦτα ἐν παροιμίαις λελάληκα ὑμῖν. ἔρχεται ὥρα, ὅτε οὐκέτι ἐν παροιμίαις λαλήσω ὑμῖν ἀλλὰ παῤῥησίᾳ περὶ τοῦ πατρὸς ἀπαγγελῶ ὑμῖν. Noch an einer dritten Stelle gebraucht derselbe Schriftsteller das Wert παροιμία 10 6, wo er zu der Bildrede von der gegenseitigen Bekanntschaft zwischen Hirten und Herde bemerkt: ταύτην τὴν παροιμίαν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· ἐκεῖνοι δὲ οὐκ ἔγνωσαν τίνα ἦν ἃ ἐλάλει αὐτοῖς. Wenn er sonach die Vorstellung von einem verhüllten Reden Christi an den terminus παροιμία festknüpft, den die Synoptiker nie verwenden, so dürfen wir uns erinnern, dass in den LXX und vielleicht schon vor ihnen die „Mischle“ παροιμίαι genannt wurden, und vermuten, dass Johannes mit παροιμία = Maschal dasselbe bezeichnet, was seine Vorgänger mit παραβολή = Maschal bezeichnet haben. Ihm mindestens ist dann die Unverständlichkeit oder Undurchsichtigkeit das Wesentlichste an der Parabel = Parömie. Denn dem freien, offenen Lehren wird jene Lehrweise von ihm entgegengesetzt, daher die Jünger entzückt sind ihn ohne παροιμία reden zu hören: die παροιμία liess für sie keine γνῶσις zu, wie 10 6 b klar macht.

Die Parömie ist dem Joh eine Rede, in der Wortlaut und Gedanke auseinanderfallen, die Jünger hören wohl, was Jesus spricht, jedes einzelne Wort verstehen sie auch, nämlich seine gewöhnliche Bedeutung, aber sie wissen doch nicht, was es hier bedeutet, was Jesus damit sagen will; τὰ λαλούμενα haben sie, τὰ ὄντα haben sie nicht. Es sind vorläufig αἰνίγματα, was sie vernehmen, ganz wie Simson's Wort bei seiner Hochzeit den Philistern ein αἴνιγμα war. Ganz so stehen bei Clem. Al. Strom. VI 15 130 in der barbarischen Philosophie παροιμία, παραβολή und αἴνιγμα als εἴδη τῆς προφητείας neben einander und definiert er ib. 126 die Parabel als uneigentliche, eine besondere γνῶσις erfordernde Rede, schon die Praedic. Petri, die er ib. 128 zitiert, findet in den Büchern der alttestamentlichen Prophetie Christum Jesum bald διὰ παραβολῶν, bald δι' αἰνιγμάτων, bald αὐθεντικῶς καὶ αὐτολεξεί genannt. Von dem Standpunkt der origenistischen Schule, die παραβολαί gleichsetzt mit αἰνιγματώδεις λόγοι, trennt den Joh nichts Erhebliches: ohne Deutung, wie sie das Rätsel fordert, würden ihm Jesu Meschalim leere Worte sein.

Die Anschauung des Joh unterscheidet sich aber wiederum wenig von der Anschauung der Synoptiker über die Parabeln. Sie ziehen zwar nicht die Konsequenz, die der 4. Evangelist daraus zog, nämlich die Parabel als untergeordnete, vorläufige, unvollkommene Lehrweise geringzuschätzen, dieselbe hinter den Worten „eigentlicher“ Offenbarung so zurückzusetzen, wie den Leib hinter dem Geist, die Nacht hinter dem Tage; sie wollen nicht wie Joh die Apostel auf irgend einer Stufe der messianischen Offenbarung mit solcher γνῶσις-hemmenden Rede abgespeist sein lassen, daher bestreiten sie geflissentlich, dass Christus unter seinen Jüngern solche Rätselsprache gebrauchte (so oft sie unwillkürlich es doch berichten); ihnen legte er alles aus, entfernte für sie jeden Anstoss, jede Schwierigkeit aus seiner Predigt, um ihre γνῶσις zur Vollkommenheit zu erheben — aber trotz dieser Differenz, wie stimmt Joh 10 6 16 25 29f. mit Mc 4 13 überein: οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε! Schon Mc 4 9 23: Wer Ohren hat zu hören, der höre, vgl. 4 24 βλέπετε τί ἀκούετε, verrät, dass es sich hier um Worte handelt, deren wahrer Sinn dem Hörer leicht entgehen konnte, falls er nicht besondere Aufmerksamkeit darauf verwendet. Nie in der Bibel ist jener Ruf oder ein ähnlicher blos eine Mahnung, die Sache, bei welcher er erklingt, auch zu Herzen zu nehmen, sie auf den Willen wirken zu lassen, immer wird er an den Verstand adressiert, dass der nicht leichtfertig die Hauptsache übersehe, immer ein Wink für den Geist, tiefer zu graben, damit er den Schatz auch finde. Man braucht ja nur Apc 2 7 11 17 29

3 6 13 22, auch 13 18 zu vergleichen, um zu merken, dass hier ein Mysterium als solches signalisiert werden soll. Dass die Schwerverständlichkeit nach Mc zum Wesen der Parabel gehört, bestätigt 4 12, ein Vers, der mit Jesaiaworten beteuert, dass die Hörer der Parabel sehen und doch nicht erkennen, hören und doch nicht verstehen, dass der Inhalt dieser Rede ihnen dunkel, mysteriös bleibt. Und dies ist nach 4 11 eine Gottesfügung. Die Parabeln sind eine Lehrart, für die Menge gewählt, welche das μυστήριον des Himmelreichs nicht besitzt, gewählt, damit sie dies μυστήριον auch nicht bekomme. Ein μυστήριον kann offenbart und durch ἀποκάλυψις γνωστόν werden; aber an diesem Prozess arbeiten die Parabeln an und für sich nicht mit, sie verhüllen nur. Den Jüngern Jesu ist ja keine γνῶσις versagt, aber sie erlangen sie nicht durch die Parabel — am Ende, weil sie mit dem Gegenstande derselben vertraut sind; das wäre nicht undenkbar, denn wer mit Simson zusammen den Weg von Zora nach Thimna gemacht und sowohl den Löwen wie hernach den Bienenschwarm in seinem Kadaver gesehen hätte, würde Simson's Rätsel leichter erraten haben — sondern lediglich durch eine neue, besondere Belehrung von Seiten Christi, wie 4 34 rund heraus bekennt: κατ' ἰδίαν τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα. Diese Notiz fehlt im 4. Evangelium und nicht von ungefähr; um die hochnotwendige γνῶσις der Christusworte nicht dem glücklichen Zufall anheimzustellen, dass die μαθηταί sie richtig behalten und fortpflanzen würden, durfte Joh kein ἐπιλύειν von Fall zu Fall an irrtumsfähige und sterbliche Menschen zugeben, sondern überantwortete das Amt und die Kraft der Auflösung dem Geist, dem Parakleten: eine Theorie, die — die Voraussetzungen der vier Evangelisten einmal zugestanden — allein dem christlichen Bewusstsein und Selbstgefühl genugthut, aber in der Hauptsache ist der älteste Evangelist mit dem jüngsten einig darüber, dass die Parabeln oder Parömien Jesu, um verstanden zu werden, selbst für die Eingeweihtesten einer Auflösung bedurften. Und der 1. und 3. Evangelist vertreten dieselbe Meinung; die entscheidende Bemerkung des Mc haben sie ja einfach nachgeschrieben. Lc 8 9 lässt die Jünger sogleich fragen: τίς αὕτη εἴη ἡ παραβολή und 8 11a die Antwort beginnen: ἔστιν δὲ αὕτη ἡ παραβολή. Klarer kann man nicht Wortlaut und Bedeutung als zweierlei auseinanderhalten. Mysterien des Reichs sind ihm der wahre Gegenstand der Parabel, bei dieser das Mysterium: welche Aufnahme das Wort Gottes findet; anscheinend handelt sie nun doch aber von einem Ackersmann und von Saatverhältnissen, mithin gähnt zwischen λαλούμενον und ὄν eine tiefe Kluft. Ebenso Mt, der durch sein Psalmenzitat 13 35 dokumentiert, dass ihm „in Parabeln reden“ soviel ist wie ἐρεύγεσθαι κεκρυμμένα ἀπὸ

καταβολῆς. Zufolge 13 44 bedarf jedes κεκρυμμένον eines Finders, und so haben wir für „Deutung" der Parabelrede die termini ἐπιλύειν und εὑρίσκειν, welche für Rätselergründung üblich und treffend sind. Durch Mt 15 15 kommt dazu φράζειν, was z. B. Heliodor Aethiop. I 19 vom Traumdeuten gebraucht; Mt 13 36 steht entweder auch φράσον oder nach B. Weiss, W.-Hort διασάφησον. Dieses Verbum, das mir übrigens etwas nach Emendation aussieht, begegnet im N. T. nur noch Mt 18 31 für einfaches „verkündigen", aber, wie Clem. Al. es gern, z. B. Strom. VI 15 115 von der Erklärung der ἐπικεκρυμμένως πρὸς τοῦ πνεύματος εἰρημένα durch den γνωστικός an andre Gläubige verwendet, so hat schon Josephus Antiqu. V (VIII 8) 290—293 in seinem Referat über Simson's Rätsel τὸν προβληθέντα λόγον αὐτῷ διασαφεῖν abwechselnd mit λύειν und ἐξευρεῖν τὸ νοούμενον gesetzt. Die Parabeln sind aber für die Synoptiker, wie ein alter Scholiast zu Mc 4 30f. sich ausdrückt, εἰρημένα καὶ δεόμενα σαφηνείας, Reden, bei denen das Verstehen nicht mit dem Hören zusammenfällt, sondern erst durch Eintreten neuer Kräfte, mindestens auf Grund eines neuen ἀκούειν gelingt. Die Deutung, die λύσις, die der Leser im Evangelium empfängt, steht denn auch auf einer Linie mit der, die im Richterbuch der überraschte Simson hört: die Hauptbegriffe in Simson's Rätsel Judd 14 14 ἰσχυρός und γλυκύ werden ihm 18 umgeschrieben in die eigentlichen λέων und μέλι, ebenso belehrt uns Mt 13 38f., der gute Same und das daruntergestreute Unkraut, wovon die παραβολή 26 handelte, seien (εἰσίν) die Söhne des Reichs und die Söhne des Bösen, der das Unkraut säende Feind sei (ἐστίν) der Teufel u. s. w. „Die Worte bedeuten etwas" (Gal 4 24), das ist das Geheimnis der Parabeln, wie die Synoptiker sie sich vorstellen. Im Säemannsgleichnis ist „der Same" in Wirklichkeit, für den συνιείς, nicht Same sondern „das Wort", „das auf den Weg Gefallene" sind die Hörer des Wortes, welche gleich hinterher sich das Wort vom Satan wieder wegholen lassen, das auf Felsboden Gestreute sind die Hörer, die, obschon empfänglich, in Trübsal und Verfolgung dem Worte den Rücken kehren u. s. w.

Wir wissen nun, weshalb die Parabeln so dunkel und einer „Deutung bedürftig" sind: weil sämtliche Hauptbegriffe in ihnen statt in ihrer gewöhnlichen Bedeutung in ganz anderm Sinne verstanden werden wollen, weil der Hörer, um zur σύνεσις zu gelangen, an Stelle der ἀκουόμενα andre, zwar irgendwie ähnliche aber doch einem andern Gebiete zugehörige Begriffe (νοούμενα) einsetzen muss; welches Gebiet das sei und welche Begriffe, muss ihm entdeckt werden — bis dahin ist die Parabel ihm ein Rätsel.

Wie die Evangelisten die Parabel auffassen, ist sie ein Redeganzes, dessen wesentliche Bestandteile hinter geläufigen Worten fern und hoch

liegende Gegenstände verstecken, Gegenstände jedoch, die bei der Vergleichung mit ihren Hüllen sich als denselben ähnlich ausweisen. Es ist nämlich nicht pure Willkür, die in einer Art von Räubersprache sich die kecksten Quidproquos gestattend etwa „Maus“ sagt, wenn sie „Turm“ meint oder „Lachen“ wenn sie „Weinen“ meint, sondern vergleichbar ist das λαλούμενον mit seinem νοούμενον immer, das Weltgericht hat wirklich einige Aehnlichkeit mit einer Ernte, das Wort mit dem Samen, der Acker mit der Welt, die υἱοὶ τοῦ πονηροῦ mit Unkraut, gerade so wie Simson das beste Recht hatte mit dem ἰσχυρός einen Löwen und mit γλυκύ Honig zu bezeichnen. Die drei konstitutiven Momente des synoptischen Parabelbegriffs vertragen sich also ganz gut miteinander, und ihr Ergebnis ist ein vernünftiges, an und für sich wohl denkbares.

Wer nun auf dem Standpunkt der strengen Inspirationslehre stehend die Ansichten der Evangelisten als Gottes Wort, somit unfehlbar hinnimmt, für den wäre unsre Arbeit in diesem Kapitel beendet. Der „evangelische“ Parabelbegriff ist festgestellt, das heisst für ihn: das Wesen der Parabeln Jesu ist klar und treffend umschrieben. Die vorreformatorische Kirche hat denn auch ziemlich einstimmig den Begriff der Evangelisten festgehalten und sich abgemüht mit immer neuem Scharfsinn die eigentliche, volle Bedeutung all dieser vieldeutigen Rätselreden zu ergründen, am glücklichsten immer, wenn sie inkonsequent genug war in der Exegese statt von dem Parabelbegriff sich von einem gesunden Taktgefühl leiten zu lassen. Seit vier Jahrhunderten, seit dem Aufblühen der Wissenschaften hat diese Einstimmigkeit bedenklich gelitten. Auch die „kirchlichen“ Ausleger, d. h. diejenigen, welche auf katholischem oder protestantischem Boden die Traditores höher stellen als das Traditum, machen sich seitdem ihren Parabelbegriff selber zurecht und gerade aus ihren Kreisen tritt uns eine unabsehbare Fülle von Definitionen entgegen, wobei das Bemerkenswerteste das immer wachsende Streben ist, verschiedene Klassen von Parabeln zu konstatieren und sich auf diese Weise dem Druck des „biblischen“ Parabelbegriffs unter der Hand nach Möglichkeit zu entziehen.

Göbel's „zunächst allgemeine“ Bestimmung des Parabelbegriffs von 1879 (S. 5) ist, obschon sie 53 Worte umfasst, auch noch nicht die letzte geblieben; es gäbe ein stattliches Heft, wenn man nur die Vorgänger und Nachfolger derselben aus dem letzten Jahrhundert zusammentrüge. Wenn diese Forscher wie Göbel im Vorwort zur dritten Abteilung (1880 S. V.) ihre Unbefangenheit und Vorsicht gelobt hören wollen, sofern ihre Exegese „zunächst (??) auf das Verständ-

nis des Textes der einzelnen Schriften im Sinn und Verstand ihrer Autoren abzielt", so nehmen wir sie beim Wort und kümmern uns nicht um ihre „Bestimmungen", sobald wir bemerken, dass diese dem Sinn und Verstand ihrer Autoritäten nicht mehr entsprechen.

Soviel ich sehe, können wir nicht umhin, den Sinn und Verstand der Evangelisten vom Wesen der Parabeln Jesu für Missverstand zu erklären. Der Unterschied lässt sich mit einem Worte so formulieren: Nach der Theorie der Evangelisten sind die παραβολαί Allegorien, also uneigentliche, gewissermassen der Uebersetzung bedürftige Rede, in Wirklichkeit sind sie — resp. waren sie, ehe die Hand eifriger Ueberarbeiter an sie kam — recht Verschiedenes zwar, Gleichnisse, Fabeln, Beispielerzählungen, aber immer eigentliche Rede.

Diese These will ich zu begründen versuchen mit möglichstem Verzicht auf den Gebrauch rhetorischer termini technici. Allerdings hat G. Runze in der 1. Auflage dieses Buches übersichtliche Zusammenstellung meiner rhetorologischen Klassifikation vermisst (Studien z. vergleich. Rel.-Wiss. II 175 Anm. 30). Er macht mich auf G. Gerber, Die Sprache als Kunst, 2. Aufl., Berlin 1885, als auf „die reichhaltigste Fundgrube für mein Thema" aufmerksam. Ich habe, für diese Anregung dankbar, Gerber's allerdings in vieler Beziehung lehrreiches Buch seitdem gelesen, nur leider für mein Thema nichts daraus gelernt. Nach Gerber „entfaltet die Parabel, wie die Fabel, das Bild eines Vorgangs an Stelle der eigentlichen Darstellung eines Gedankens und steht so auf dem Boden der Allegorie". Das ist ungefähr das Gegenteil von dem, was ich behaupte: wenn ich es annähme, hätte ich mein Buch ungeschrieben gelassen. Runze kann sich gleichwohl „im wesentlichen mit mir einverstanden erklären": für mich eine bittere Erfahrung, wenn er doch a. a. O. S. 176 seinen Lesern predigt: „So deutet ja alle Bildrede ahnungsvoll hin auf spätere Enthüllung einstweilen verborgener Wahrheit, auf „Offenbarung" des von geheimnisvollem „Rätselwort" umsponnenen vorläufigen Spiegelbildes dereinstiger klarerer Anschauung", und wenn er unter Berufung auf Joh 15_{1}ff. und 16_{29} verglichen mit Mt 13_{36} behauptet, dass selbst bei der besten Gleichnisparabel der Unkundige einer Deutung bedarf, wie sie die beste Allegorie z. B. Ez 37 an sich in grösserem Masse als die Parabel dem kundigen Hörer auch nicht schuldig bleibe.

Wenn derartiges bei wesentlichem Einverständnis mit mir vorgetragen werden kann, so habe ich offenbar noch sehr dunkel geredet. Es wird das damit zusammenhängen, dass ich noch zu viel mit rhetorischen Kunstausdrücken operiert habe, die nicht feststehen; denn wie

mich Runze belehrt, existiert für ihn ein Fundamentalunterschied (nämlich zwischen Figur und Tropos), wo ich Identität voraussetzte. Aber auch Gerber bestätigt mir hinsichtlich der Definitionen von Fabel, Parabel und Allegorie, die er in eine Reihe als „die ästhetischen Sprachbilder" rückt, und deren Grenzen er nun willkürlich nach einem ästhetisch anziehenden System konstruiert, dass wir die moderne Rhetorik bei unsrer Untersuchung schlechterdings nicht verwenden können: jeder Rhetoriker und jeder Redner oder Dichter der neueren Zeit versteht unter Parabel, Fabel und Allegorie etwas andres. Dass man den Begriff von „Parabel" nicht selten unter dem massgebenden Einfluss der evangelischen Auffassung von Jesu παραβολαί gestaltet hat, ist noch bei Gerber kaum zu verkennen; dann kann freilich die Parabel nicht fern ab von der Allegorie zu liegen kommen, und wir wundern uns nicht mehr, bei G. Wiesen (Die Stellung Jesu zum irdischen Gut, Gütersloh 1895, S. 63) als These 3 „betreffend Gleichniserzählungen" zu lesen: „Ein Vergleich wird durch Verschweigung der einen Hälfte in eine Allegorie verwandelt, und die Ergänzung dieser Hälfte ist allegorische Auslegung."

Klarheit wird sich hier nur schaffen lassen, wenn man, ohne sich vermeintlich anerkannter technischer Begriffe zu bedienen und ohne Rücksichtnahme auf moderne Begriffsbestimmungen, aus dem vorliegenden Material die Begriffe sich erst beschafft und nur die Grundlage des antiken Sprachgebrauchs dabei fest im Auge behält.

Der Sinn des Wortes „Allegorie" muss hier in erster Linie genau umschrieben werden, weil es der Kampf gegen die allegorisierende Auslegung von Jesu-„Parabeln" ist, an dem ich mich mit dieser Arbeit beteiligen möchte, ein schon seit mehreren Generationen mit wechselnder Energie geführter Kampf. Man muss den Feind kennen, wenn man ihn zu vernichten wünscht. Die Evangelisten haben den Namen der ἀλληγορία nicht eingeführt — wie er auch sonst im N. T. und in der LXX fehlt —, sie waren zu taktvoll, ein Stück des seligmachenden Evangeliums mit solch einem Schulnamen zu etikettieren; an der Thatsache, dass sie die παραβολαί (oder παροιμίαι) grundsätzlich so behandeln wie ein hellenistischer Theologe Allegorien behandelte, wird dadurch nichts geändert. Paulus ist nicht so ängstlich; Gal 4 24 begleitet er den Satz der Schrift, dass Abraham zwei Söhne hatte, einen von der Magd und einen von der Freien, mit einem ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα = das ist allegorische Rede. Denn, fährt er fort, die beiden Mütter sind die beiden διαθῆκαι, der Bund der Knechtschaft (vom Berge Sinai) und der der Freiheit u. s. w. Also ganz wie Mt 13 37 der Acker die Welt ist, der gute Same die Söhne des Reichs sind, der Unkraut säende Feind der

Teufel ist. Die Identität beider Auslegungen liegt auf der Hand, ἀλληγορεῖν ist ἑτέρως νοεῖν, in einem andern als dem eigentlichen Sinn verstehen, ἀλληγορεῖσθαι solchem andern Verständnis unterliegen oder es herausfordern (z. B. Clem. Al. Strom. V 9 59 οἱ μῦθοι οἱ Πυθαγόρειοι . . . οὐχ ἁπλῶς κατὰ πάντα τὰ ὀνόματα ἀλληγορητέοι), ἀλληγορία ist das Objekt solcher Erklärung. Es kann das an sich so gut ein einzelner Name oder sonst ein Wort wie ein Satz und eine grosse zusammenhängende Reihe von Sätzen sein: das Konstitutive am Begriff ist lediglich ἄλλο λέγον τὸ γράμμα καὶ ἄλλο τὸ νόημα, und Suidas darf deshalb definieren: ἀλληγορία ἡ μεταφορά. Wollen wir indessen nicht überflüssigerweise zwei Namen für dieselbe Sache gebrauchen, so werden wir mit Cicero (Orator 27 94) den Begriff der Allegorie auf ein aus Metaphern zusammengesetztes Gebilde einschränken: cum fluxerunt plures continuae „translationes“ — das ist die lateinische Uebersetzung von μεταφοραί —, alia plane fit oratio. Itaque hoc genus Graeci appellant ἀλληγορίαν. Diese „alia“ gewordene oratio ist natürlich ein σκοτεινὸς oder αἰνιγματώδης λόγος: so kann denn Cicero seinem Freunde Atticus (ep. II 20) schreiben: charta ipsa ne nos prodat pertimesco; itaque posthac, si erunt mihi plura ad te rescribenda, ἀλληγορίαις obscurabo. Ein Musterstückchen solch eines Briefes besitzen wir von der Hand des Hieronymus, der an Augustin schreibt (Hieron. ep. 142, August. ep. 123): Capta Jerusalem tenetur a Nabuchodonosor nec Jeremiae vult audire consilia; quin potius Aegyptum desiderat, ut moriatur in Taphnes et ibi servitute pereat sempiterna. Die obscuratio ist geglückt; denn die Herausgeber der Briefe sind uneinig, ob Jerusalem den Bischof Johannes oder die Stadt Rom, ob Nebukadnezar die pelagianische Häresie oder Alarich sei — deswegen setzen denn auch die Einen den Brief ins Jahr 418, die Andern ins Jahr 410 —; nur dass Jerusalem, Nabuchodonosor, Jeremias, Aegyptus, Taphnes hier etwas andres bedeuten als sonst, ist jedem klar. Behalten wir diesen Satz des Hieronymus als Muster dessen, was wir unter Allegorie verstehen, vor Augen, so enthält er die drei Momente, die nach der Anschauung der Evangelisten für die Parabeln Jesu wesentlich sind: er bietet eine zusammenhängende Reihe von der Deutung bedürftigen Begriffen (plures continuae translationes); der vergleichende Charakter ist vorhanden, denn die Häresie ist dem Welteroberer aus Babylon so ähnlich wie nach seinem Selbstgefühl der hl. Hieronymus dem Jeremias, und drittens ist die Rede nur dem Eingeweihten verständlich: bei den Maurinern hat der Brief die Ueberschrift: Hieron. Augustino quaedam per aenigma renuntians. Nach dem Rezept der Evangelisten hätten wir

Jesu παραβολαί so zu deuten, wie Augustin den Brief seines Freundes deutete.

Aber wir müssen die „Allegorie“ bei vollem Licht besehen, um inne zu werden, ob ihr Angesicht wirklich das der neutestamentlichen Parabel ist. Ihre Vorstufe, wie gesagt, ist die Metapher. Eine Metapher ist ein Wort, das durch ein andres ihm ähnliches ersetzt werden muss, damit der Leser den Zusammenhang, in dem er die Metapher findet, ganz erfasse; man bildet eine Metapher, indem man einen Begriff nicht in Gestalt des für ihn kursierenden Wortes vorführt, sondern in Gestalt eines andern, nur einen verwandten Begriff darstellenden Wortes. Die Metapher ist die Grundform der in vollem Sinn „bildlichen“ Redeweise. Es giebt nämlich auch einen weiteren Sinn von bildlicher Rede; die Sprachkunst besitzt viele Mittel um den Gedanken mit Ornamenten auszustatten, die allenfalls entbehrlich wären: man kann einem Philosophen etwa bilderreiche Sprache nachrühmen, ohne dass er von der Metapher erheblichen Gebrauch machte. Was ARISTOTELES in seiner Rhetorik speziell das Bild (ἡ εἰκών) nennt, ist von der Metapher wesentlich — er sagt zwar Rhet. III 4 μικρόν — unterschieden. Wir bezeichnen dieses „Bild“ am besten als Vergleichung. Das entspricht genau der Vorstellung des ARISTOTELES, denn a. a. O. führt er als Beispiel von εἰκών an, wenn man von Achilles sage „ὡς δὲ λέων ἐπόρουσε“, während ein blosses λέων ἐπόρουσε eine Metapher sei, indem man da vermöge Uebertragung den Achill einfach einen Löwen nenne, weil beide tapfer seien. Dass die Metapher doch noch etwas mehr ist als blos eine durch Weglassung des ὡς abgekürzte Vergleichung, hat ARISTOTELES wohl empfunden, wie seine Bemerkungen über die Verwendung dieser beiden Redeformen zeigen; aber die beiden Hauptpunkte macht er namhaft, das was Vergleichung und Metapher gemein haben, das ὅμοιον und das, was sie unterscheidet, nämlich dass die Vergleichung durchaus auf dem Boden der eigentlichen Rede verbleibt, während die Metapher das Grundelement uneigentlicher Rede bildet: „der Löwe stürmt los“ muss übersetzt werden in: der löwenmutige Achill stürmt los. In der εἰκών wird neben die Sache oder die Person, von denen die Rede ist, etwas ähnliches gerückt (παραβάλλεται), um die Anschauung des Hörers zu beleben oder richtig zu leiten, in der μεταφορά verschwindet im Ausdruck die Sache oder die Person, von denen die Rede ist, hinter etwas ähnlichem, das direkt an ihrer Stelle auftritt: durch einen, wenn auch meist höchst einfachen Denkprozess muss der Hörer erst den Begriff, der gemeint ist, für den, der genannt wird, einsetzen.

Das ist der Unterschied zwischen „Metapher“ und „Vergleichung“. Die Grammatik darf beide ignorieren; man kann eine Sprache erlernen,

ohne eine derartige Bildung in ihr anzutreffen; in der Rhetorik, die nicht an den einzelnen Sprachen klebt, sondern der menschlichen Rede überhaupt nachgeht, um ihre Gesetze zu erforschen, sind das zwei Fundamentalbegriffe. Kein Redner entbehrt ihrer ganz. Auch Jesus hat beide nicht selten angewandt. Denn auch er hatte Sinn für das Aehnliche und ein Gefühl für den Einfluss der ὅμοια auf die Rede. Er kannte Tauben und lautere Menschen und bemerkte die Aehnlichkeit zwischen beiden, er kannte Schlangen und hinterlistige, Füchse und schlaue, Sauerteig und heuchlerische Leute; er bemerkte die Aehnlichkeiten. Er empfand auch, dass er aus dieser Aehnlichkeit Nutzen ziehen könne, um seine Rede zu heben oder zu klären; ganz von selber strömten ihm, und gewiss ohne dass er je es sich vorgenommen hätte, Vergleichungen und Metaphern über die Lippen.

Der Tag überfällt Euch plötzlich wie eine Schlinge Lc 21 34 f. vgl. Lc 10 18 Mt 18 4; Satan möchte Euch sichten wie den Weizen Lc 22 31; die Volksmassen sind ἐσκυλμένοι καὶ ἐῤῥιμμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα Mt 9 36; werdet klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben Mt 10 16; der berühmte Vers Lc 13 34: Jerusalem, Jerusalem, wie oft wollte ich deine Kinder versammeln, wie die Henne ihre Brut sammelt unter ihre Flügel! das sind einige Beispiele von Vergleichungen aus Jesu Munde. Metaphern sind: auffressen die Häuser der Witwen Mc 12 40; sei gesund von deiner Geissel Mc 5 34; du wirst einst einen Schatz im Himmel haben Mc 10 21.

Die wenigen Beispiele reichen hin, um die Gegensätzlichkeit der beiden Redeformen zu erkennen. Dass beide auf dem ὅμοιον beruhen, liegt am Tage: denn die Versuche Jesu sein Volk um sich zu versammeln, waren dem Eifer der Henne so ähnlich, die ihre Brut bei nahender Gefahr unter ihren Flügeln beschirmen will, die Verstörtheit der Volksmassen in Israel in Wahrheit mit der Verstörtheit von Schafen, die den Hirten verloren haben, vergleichbar, ebenso die Krankheit der Blutflüssigen einer Geissel und ihren Hieben nur zu ähnlich, und wie nahe stand das Verfahren der Schriftgelehrten gegen das Eigentum schutzloser Witwen einem Auffressen; aber weiter haben „Vergleichung“ und „Metapher“ auch nichts gemein. Aus jeder Vergleichung lässt sich zwar eine Metapher machen, so Mt 10 16: seid Schlangen und zugleich Tauben! aus jeder Metapher eine Vergleichung, so Mc 5 34: sei gesund von Deiner Krankheit, die Dir zugesetzt hat wie die Geissel des Aufsehers dem nackten Rücken des Sklaven. Aber dass solche Umformung unbefriedigende Resultate schafft, dort recht missverständliche Metaphern, hier langatmige und doch leere Vergleichungen entstehen, beweist, dass sie nicht beliebig vertauscht werden können, dass sie im

Wesen und in der Wirkung verschieden sind. Und wie sollte das anders sein? Zwingt die Vergleichung, der ein Vergleichungswörtchen wie ὡς niemals fehlt, doch förmlich den Leser, sich beide Gegenstände, die ihm genannt werden, auch wirklich auf ihre Aehnlichkeit hin anzusehen, während die Metapher von diesem Wunsche nichts merken lässt. Wenn aber die Vergleichung z. B. Mt 24 27 in einer Beschreibung der Parusie den Blitz heranholt, damit der Leser ἀστραπή und παρουσία neben einander beschaue und ihr ὅμοιον wahrnehme, so kann das doch nicht nur ein wunderlicher Einfall sein, und nicht blos ein entbehrlicher Zierrat, sondern muss zu Gunsten des Themas erwünscht sein, offenbar damit der Leser von der παρουσία, einer ihm bisher ungenügend bekannten Sache, bestimmtere Vorstellungen gewinne, indem er hört, dass sie dem Blitz, den er wer weiss wie oft gesehen hat, ganz ähnlich ist. Immer wird in der Vergleichung dem selteneren ein häufiger vorkommender, dem abstrakteren ein konkreterer, dem fremdartigen ein nahegelegener, dem neuen ein älterer Begriff beigesellt, wozu anders als dass der neue von dem alten profitiere? προσευχόμενοι μὴ βατταλογήσητε schärft Jesus Mt 6 7 ein, und wer griechisch versteht, weiss, dass damit die Plapperei beim Gebet untersagt wird; doch tritt eine Vergleichung daneben ὥσπερ οἱ ἐθνικοί: den Heiden will der Angeredete gewiss nicht ähnlich sein, der anscheinend geringfügige Zusatz drückt also auf seinen Willen, die Mahnung nimmt nun in seinen Augen bedeutsam an Wichtigkeit zu. Mt 9 36 und Lc 13 34 wird durch die Vergleichung eine Bewegung des Gemüts hervorgerufen, wie sie die nackte Konstatierung der Thatsache nimmermehr zu Stande brächte: wieder in andern Fällen kommt die Vergleichung dem Verstand zu Hülfe, denn, was klug sein heisst, weiss ich wohl, aber viel schärfer und klarer tritt der Begriff vor mein inneres Auge, wenn mir gesagt wird: eine Klugheit ähnlich der der Schlangen.

Damit indess diese Wirkung eintrete, muss der Leser oder Hörer einer Vergleichung auch wirklich dem ὡς oder ὥσπερ Folge leisten und beides, was ein ὅμοιον besitzen soll, sorgfältig in den Blick fassen — wie verkehrt also dabei von uneigentlicher Rede zu sprechen! Alles ist eigentlich; jedes Wort in der Vergleichung bedeutet ganz dasselbe wie sonst und immer; klug ist klug, aber auch οἱ ὄφεις sind ganz gewöhnliche ὄφεις; die ὄχλοι sind ὄχλοι, aber auch die Schafe, mit denen sie verglichen werden sollen, sind Schafe, wie jedes Kind sie kennt, und der ποιμήν ist nicht Jesus oder wer sonst, sondern ein Hirt, wie ihn eine Schafherde zu haben pflegt. Jerusalem ist Jerusalem, aber auch die Henne, die Küchlein, die Flügel bedeuten dasselbe, was sie in einem Buch über Hühnerzucht bedeuten würden.

In der Metapher ist das nicht so, die Geissel Mc 5 34 ist nicht eine Geissel, wie sie der Ochsentreiber schwingt, sondern etwas ihr ähnliches, eine schmerzhafte Krankheit; selbst der gierigste γραμματεύς kann kein Haus einer Witwe aufessen, das Wort bedeutet hier nur ein dem Auffressen ähnliches Verfahren; einen „Schatz" aus Goldmünzen, Kleidern und Juwelen kann sich niemand im Himmel erwerben, θησαυρός bedeutet da einen Besitz, der ähnliche Dienste thut wie so ein irdischer Schatz. Mithin ist die Metapher uneigentliche Rede; es wird etwas gesagt, aber etwas andres gemeint; was dies andre sei, stellt sich blos durch μεταφέρειν heraus, oder indem man das Wort auffindet, dessen Begriff auf das hingeschriebene übertragen worden ist. Mc 8 15 warnt Jesus: βλέπετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων. Das Lexikon bietet als deutsches Aequivalent für das griechische ζύμη nur „Sauerteig"; nun leuchtet jedem Leser ein, dass dieser Begriff in seinem gewöhnlichen Sinne hier nicht statthaft ist; so wird man zu dem Schluss gezwungen, das Wort stehe hier „uneigentlich", d. h. es wolle eine Sache bezeichnen, die auf einem andern Gebiete dieselbe Rolle spielt, wie auf dem Gebiete der Brotbereitung der Sauerteig, und unser Scharfsinn hat jene in Wirklichkeit hinter ζύμη versteckte, mit ζύμη gemeinte Sache zu ergrübeln. Damit aber der Scharfsinn nicht irre gehe, hat Lc an der entsprechenden Stelle 12 1 zu den aus seiner Quelle abgeschriebenen Worten . . . ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων vorsichtig hinzugefügt: ἥτις ἐστὶν ὑπόκρισις. Die Aehnlichkeit zwischen der Heuchelei und dem Sauerteige ist oft nachgewiesen worden; aber der Leser von Mc 8 15 oder Lc 12 1 sollte nicht veranlasst werden über diese Aehnlichkeit gründlich nachzudenken, vielleicht damit ihm die ὑπόκρισις auch recht widerwärtig und verächtlich würde, denn wenn sie ihm das nicht bereits ist, wenn ihr infames Wesen ihm nicht ganz klar vor Auge und Gewissen steht, so wird er ihre Abbildung durch ζύμη gar nicht begreifen, so wird durch die Wahl solcher Metapher der Gedanke des Satzes ihm nur verdunkelt. Der Zusatz des Lc ist natürlich nicht ursprünglich; wenn es dieser Erklärung bedurfte, hätte Jesus lieber einfach und eigentlich gesprochen: προσέχετε ἑαυτοῖς ἀπὸ τῆς ὑποκρίσεως τῶν Φαρισαίων. Um aber sein und seiner Gesinnungsgenossen Urteil über die ὑπόκρισις, wie sie eine Erscheinungsform innerer Fäulnis sei, deutlich auszudrücken ohne ein entbehrliches Wort einzuschieben, holt er aus einem fremden Gebiet einen der Heuchelei durch seinen Fäulnischarakter ähnlichen Begriff herbei, den der ζύμη, und setzt ihn an Stelle der ὑπόκρισις, sodass der Leser den Satz bekommt: Hütet Euch vor dem, was im Wesen der Pharisäer sauerteighaft ist — jedenfalls keine Belehrung für Unerfahrene, sondern eine Mahnung an Eingeweihte,

an Leute, die mit dem Pharisäismus Bescheid wissen. Die Vergleichung nimmt der Leser, wie sie ihm gegeben wird, aus der Metapher soll er selbständig sich etwas machen; jene erleichtert ihm das Verständnis des Vorliegenden, diese, fast sagte ich, erschwert es ihm — doch das wäre nicht allgemein richtig, setzt bei ihm schon Verständnis voraus, sie deutet kurz an, statt zu zeigen. Eben darum muss der Leser mit ihr weiter arbeiten, in seinem Geiste den wahren Begriff an Stelle des vertretenden setzen; während seine Augen ζύμη lesen, denkt er ὑπόκρισις, er transponiert eben gleich richtig auf das Gebiet herüber, wo eine eigentliche ζύμη keinen Platz hat. Die Metapher lässt eine Deutung zu, neben das ausgesprochene Wort kann man in jedem Fall das in Wahrheit dabei zu denkende stellen[1]; bei der Vergleichung wird

[1] Nur anmerkungsweise will ich hier einen Fehler berühren, in den meines Erachtens viele Parabelforscher verfallen sind. Sie bringen Sinnbildliches, Symbolisches in Jesu Redeweise hinein und benutzen diesen terminus auch bei Charakterisierung der Parabel oder doch ihrer Vorstufen. Das Wort Sinnbild ist ein sehr unglückliches, fester Bedeutung ebenso wie sein griechischer Nebengänger σύμβολον ermangelndes; wir sind froh, es im N. T. nirgends zu finden und dürfen um keinen Preis es zulassen, um eine schon genügend verwickelte Debatte vollends zu verwirren.

Die Rede Jesu hat der Zeichensprache des Sinnbildes nicht bedurft; suchen wir bei Jesus Sinnbilder, so stellen wir uns zu ihm, wie sich der Alexandrinismus zum A. T. stellte; er vermutete in demselben die Sprache des Kindes und hielt sich befugt, solche in seine ausgebildetere Sprache zu übersetzen. Ich habe bei dem synoptischen Christus kein Beispiel von „symbolischer Redeweise" bemerkt. Mag sie immerhin im Morgenlande herkömmlich sein, sie ist ein Zeichen von Kindheit, ganz wie „die Thatensprache der symbolischen Handlung, wie die alten Propheten sie brauchten". Die Entwickelung der Prophetie hat diese niedere Art zu sprechen doch mehr und mehr verdrängt; Jesus hatte zu viel Logos in sich, um den klaren λόγος hinter solch dunkler Gestikulation zurückzusetzen, und dass er jene Thatensymbolik „im Grunde in seiner Heilthätigkeit täglich übte" — Weiss, Leben Jesu I[1] 493 [III 8] —, ist doch wohl nur symbolisch gesprochen.

Sinnbildliche Reden entspringen entweder aus kindlicher Unbeholfenheit — diesen Vorwurf hat man Jesu bisher erspart — oder aus Raffiniertheit, wie Ezechiel die sinnbildlichen Handlungen der ältesten Propheten künstelnd erneuerte: ich habe von dem geschichtlichen Jesus einen Eindruck, dass ich ihm nicht jene „naivgeniale Symbolik" (Beyschlag, Leben Jesu I 314) zutrauen kann. Ausser bei dem vierten Evangelisten habe ich in Jesu Reden nirgends Sinnbilder gefunden. Denn was man für Sinnbilder ausgegeben hat, waren einfach Metaphern. Dem Sinnbild ist wesentlich, dass es konstant ist, wie die Athene allerwärts an ihrem Symbol, der Eule erkannt wird, das übersehen die Verteidiger eines symbolisierenden Elements in Jesu Reden; und von Aehnlichkeit zwischen dem un- oder übersinnlichen Gegenstande und seinem „Sinnbilde" kann eigentlich gar keine Rede sein; Kraft und Stier sind einander nicht ähnlich wie Israel und eine hirtenlose Herde oder wie Heuchelei und Sauerteig, sondern die Kraft erscheint im Stier sinnenfällig, ist eines seiner Attribute; auf dem Felde des ὅμοιον, das wir hier bewandern, mitten

jedes Deuten zum Unsinn. Der Erklärung dient also die Metapher niemals, aber sie ist deshalb nicht überflüssig, nicht ein blosser farbiger Redeschmuck, sie regt an und bereichert. Die Vergleichung ist unterrichtend, die Metapher ist interessant. Die Vergleichung verstärkt das Licht, das von der Sache selbst ausgeht, dadurch dass sie mit demselben das Licht eines der Sache selbst ähnlichen Gegenstandes verbindet, wenngleich das letztere allein an dieser Stelle matter leuchtet. Aber anderthalb ist mehr als eins. Die Metapher giebt statt eins ein halb, sie will eben nicht Helligkeit schaffen, sondern das Auge stutzig machen. Der Hörer soll seine Thätigkeit steigern, soll nicht einfach hinnehmen, sondern seine Kräfte brauchen, soll suchen; er wird dann die Finderfreude haben und den Gewinn gesucht zu haben, den Segen aller Arbeit, dass die Fähigkeit überhaupt wächst und dass etwas einkommt. Auch ist der Reiz des Halbdunkels, darin ein geübtes Auge sich rasch zurechtfindet, schon als Abwechslung nicht zu unterschätzen; dass die Metapher an den Geist des Lesers Ansprüche stellt, ehrt diesen, und indem er sie befriedigt, fühlt er sich belohnt. Die Metapher lehrt ihn Aehnlichkeiten wahrnehmen, apperzipieren, Vorstellungen verbinden, auch dünne Verbindungsfäden bemerken. Sie steigt nicht wie die Vergleichung zum Hörer herab, sondern zieht ihn zu sich hinauf. Dem Ideal aller Rede, deutlich zu sein und Eindruck zu hinterlassen, einen Eindruck auf den ganzen Geist des Angeredeten, dient die Metapher schliesslich auch; nur nicht, wie die Vergleichung, unmittelbar, sondern mittelbar durch Erziehung der Phantasie, durch Ausbildung der geistigen Beweglichkeit.

Die Vergleichung bietet das ὅμοιον zu einem ὄν, um dem Nichtverstehenden zu helfen, die Metapher bietet ein ὅμοιον statt eines ὄν. Doch nur dem Verstehenden. Jene ist auf Kinder oder Unkundige, diese auf Unterrichtete oder Erwachsene berechnet, jene hat einen didaktischen, diese einen konfidentiellen Zug. Zu viel Vergleichungen machen einen Stil wässerig und platt, zu viel Metaphern schwerfällig und trübe.

Für den Ausleger schriftstellerischer Altertümer kommt der Unterschied darauf hinaus: die Vergleichung hilft ihm deuten, die Metapher erschwert sein Geschäft, bedarf recht eigentlich der Deutung. Was Lc 22 31 σινιάσαι sei, errät man ohne Lexikon beinahe durch den nebenstehenden Vergleich ὡς σῖτον, was die ζύμη τῶν Φαρισαίων sei, ist noch lange nicht Allen klar, die über die eigentliche Bedeutung von ζύμη

---

zwischen Vergleichung, Metapher, Allegorie, Fabel, Rätsel, kann uns von Rechtswegen das Symbol nicht begegnen.

längst Bescheid wissen. Ausserhalb des Zusammenhanges ist jede Metapher ein absolutes Geheimnis, für oberflächlich Lesende könnte sogar im Zusammenhange noch ein νόει ἃ λέγω dabeistehen, oder wie bei der Zahl 666 in Apoc 13 18 ein mahnendes ὧδε ἡ σοφία ἐστίν. Um νοεῖν zu können, braucht man freilich νοῦς, daher a. a. O. ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμόν. Ja die Metapher beschäftigt den νοῦς, den die Vergleichung erwecken will. Eine gute Vergleichung darf gar keine Frage übrig lassen, eine gute Metapher fordert die Frage heraus: τί ἐστι τοῦτο;

Was aber von Vergleichung und Metapher gilt, dasselbe gilt von ihren höheren Formen, die ich als Gleichnis und Allegorie bezeichne. Denn wie das Gleichnis die auf ein Satzganzes erweiterte Vergleichung, so ist die Allegorie die auf ein Satzganzes erweiterte Metapher.

Wenn in einem Satze nicht nur ein einzelnes Wort metaphorisch gebraucht, und also durch ein andres ähnliches zu ersetzen ist, sondern alle massgebenden Begriffe einer Vertauschung gegen andre ähnliche bedürfen, so liegt nicht mehr blos eine Metapher vor, sondern eine Allegorie. Dies jedoch nur unter der Voraussetzung, dass jener Satz auch vor der Uebertragung schon eine einigermassen zusammenhängende und verständliche Rede bilde. Die Allegorie ist nicht eine Summe von Metaphern der beliebigsten Art, sondern eine Rede, deren konstitutive Elemente zwar lauter Metaphern sind, aber unter einander zusammenhängende, demselben Gebiet entnommene. Die Allegorie ist eine Kunstform, sie stösst die Phantasie des Lesers nicht umher durch alle Weltgegenden, sondern hält die einmal betretene Bahn getreulich inne, nur dass der Leser hinter der dem Wortlaut zufolge bewandelten Bahn die in Gedanken zu durchmessende errate. Wenn die Metapher einen einzelnen Begriff durch einen ihm ähnlichen ersetzt, so thut die Allegorie das Gleiche mit einem Vorgang, also einer Verbindung von Begriffen; wenn die Metapher einen Punkt vorstellt, von dem aus eine Senkrechte gefällt werden soll zu einem genau darüber oder darunter gelegenen Punkte einer andern Ebene, so stellt die Allegorie eine Linie vor, vielleicht sage ich noch besser eine Ebene, zu welcher der Leser sich die in gewisser Entfernung befindliche gleichartige Ebene suchen soll: natürlich muss jeder Punkt der gegebenen Ebene gleich weit von der gesuchten entfernt sein. Das Ideal von Allegorie ist hiernach, etwas zu berichten, was dem eigentlich Gemeinten so ausgezeichnet entspricht, dass, wer an einem Punkte des Berichtes das Gemeinte erkannt hat, nun auch sofort die Transposition des Ganzen in die höhere Lage vornehmen könnte.

Auch das Rätsel ist ein Kind der Metapher, seine Schwierigkeit besteht darin, dass dem Hörer eine Anzahl von nicht zusammen-

hängenden Metaphern vorgeführt wird; meistens ist es nur ein Begriff, den der Rätselbildner sich denkt, den er aber nicht nennt, sondern statt dessen beliebig viele Metaphern für denselben, wobei er seiner Phantasie die tollsten Sprünge durch die verschiedensten Gebiete erlaubt; je wirrer die Linien vom sensus zum verbum durcheinanderlaufen, je wunderlicher, je närrischer seine Worte lauten, um so besser; trotz aller Schönheit der Einkleidung kommt auch dem begabtesten Dichter, wo er Rätsel dichtet, das meiste auf die Mannichfaltigkeit von Bildern, die einander möglichst fern liegen, an — ich erinnere an SCHILLER's 13. Rätsel vom Schiff.

Da sind eine Menge von Metaphern zur Verhüllung eines Begriffes verwendet, — in der Allegorie entspricht die Zahl der Bilder immer genau der der abgebildeten Begriffe; wie der sensus der Allegorie ein Ganzes von Begriffen, einen Gedanken, ein Urteil, eine Erfahrungsthatsache, eine Schilderung politischer, religiöser oder sittlicher Verhältnisse ausmacht, so bilden auch die verba unter sich ein Ganzes, müssen auch unübertragen nicht blos jedes für sich ein Rätsel, sondern alle mit einander und gerade in der Reihenfolge, wie sie geboten werden, einen erträglichen Sinn geben. Es wäre der Triumph allegorisierender Kunst, wenn nicht blos der Gedanke, den sie darstellen möchte, gross und bedeutend, sondern auch das Kleid, das sie ihm umlegt, ohne Fehl, schön, vollkommen wäre, so dass selbst die an ihm Wohlgefallen finden, die blos um das Sichtbare und Aeusserliche sich kümmern. Dies eine vorausgesetzt, die Kontinuität, die innere Gleichartigkeit der sie bildenden Metaphern, hat die Allegorie grösste Freiheit der Bewegung. Ihre Länge ist gleichgültig, sie kann auf einen kurzen Satz beschränkt sein oder ein dickes Buch ausmachen; ihr Charakter ist gleichgültig, ob sie ethischen oder historischen oder didaktischen Inhalt hat, ob sie im Perfektum oder im Präsens oder im Futurum einherschreitet; ob sie bleibende Zustände oder einmalige Ereignisse behandelt — eine Allegorie ist überall da, wo ein Redeganzes erst durch Uebertragung aller seiner Hauptbegriffe (die Bindewörter können natürlich nicht mitzählen) auf ein andres Gebiet zum wahren Verständnis gelangt. D. FR. STRAUSS hat eine sehr kunstvoll durchgeführte Allegorie geschaffen in seinem „Kaiser Julian". Er scheint darin von dem letzten heidnischen Kaiser Roms zu erzählen, und doch ist sein Interesse allein auf einen König aus der neuesten deutschen Geschichte gerichtet, und jedes Urteil, jede Mitteilung, jeden Satz soll der kundige Leser auf diesen allein beziehen. EBRARD hat „Cheirisophos' Reise durch Böotien" geschrieben, ein amüsantes Buch selbst für den, der alles, was ihm da aufgetischt wird, wörtlich nimmt und die Beschreibung böotischer Unterrichts-

verhältnisse von anno 400 v. Chr. zu empfangen glaubt — dennoch hat der Verfasser bei allem, was er sagt und verschweigt, nicht irgendwie historische Absichten, sondern lediglich die Zeichnung der betreffenden Zustände zu seiner eigenen Zeit und in seinem engeren Vaterlande.

Wer einem völlig Unbewanderten das Verständnis dieser Bücher erschliessen wollte, der hätte nicht nur zu sagen: das sind Allegorien, sondern: dieser Julian ist Friedrich Wilhelm IV. von Preussen, jenes Böotien ist Bayern, erst damit würde er dem Leser das Glas reichen, durch welches derselbe die Schilderungen in der von den Autoren beabsichtigten Farbe schauen könnte. Gerade wie Ezechiel Kap. 17 einen Maschal erzählt und 12 fragt: οὐκ ἐπίστασθε τί ἦν ταῦτα; er giebt die Antwort, indem er das Vorangegangene noch einmal referiert, nur jetzt mit den eigentlichen Begriffen an Stelle der metaphorischen, statt ἀετὸς ὁ μέγας 3: βασιλεὺς Βαβυλῶνος 12, statt εἰσελθεῖν εἰς τὸν Λίβανον 3: ἔλθῃ ἐπὶ Ἱερουσαλήμ 12, statt ἔλαβε τὰ ἐπίλεκτα τῆς κέδρου 3: λήψεται τὸν βασιλέα αὐτῆς καὶ τοὺς ἄρχοντας αὐτῆς 12 u. s. w.

Wenn wir die „Deutungen" der Säemanns- und der Unkrautparabel als die authentischen Erklärungen der entsprechenden Bildreden Jesu und als Norm für die Auslegung der übrigen παραβολαί anerkennen, so sind die evangelischen Parabeln nicht mehr und nicht weniger denn Allegorien und gehören in die Nachbarschaft der Metapher einer-, des Rätsels andrerseits. Sie sind Exemplare der Gattung, von der eins der künstlerisch vollendetsten Beispiele die neuere deutsche Litteratur in Fr. Rückert's „Parabel" titulierter Allegorie liefert: „Es ging ein Mann im Syrerland." 58 Zeilen erzählt der Dichter von einem Manne, der wunderbare Erlebnisse hatte, dann hebt er einen neuen Teil an:

> Du fragst, wer ist der thöricht' Mann,
> Der so die Furcht vergessen kann?
> So wiss' o Freund, der Mann bist Du;
> Vernimm' die Deutung auch dazu!

Und — 26 Verse hindurch hören wir, wer die einzelnen Gestalten jener Geschichte eigentlich sind, das Kameel ist die Lebensnot, der Drache ist der Tod, die Mäuse sind Tag und Nacht, die Beere ist die Sinnenlust: was anders als plures continuae translationes?

Nun wollen wir wahrlich nicht verschweigen, dass die Evangelisten an Allegorien nicht so hohe Ansprüche gestellt haben, wie wir es mit Rückert's „Parabeln" als Normen thun würden. Mit festen-rhetorischen Begriffen arbeiteten sie überhaupt nicht; vor allem aber war das, was sie als Allegorie zu behandeln gewöhnt waren d. h. ins Geistliche umdeuteten, meist nichts weniger als Allegorie — man denke an die Zeremonialgebote aus dem Pentateuch oder an Episoden aus der bibli-

schen Geschichte wie Abraham's verschiedene Ehen, oder die wunderbare Speisung und Tränkung des Volks in der Wüste —; die ihnen geläufigen ἀλληγορίαι = παραβολαί, die sie sich ja erst, um ἀλληγορεῖν zu können, als solche fingiert hatten, erlaubten keine hohen Ansprüche bezüglich künstlerischer Korrektheit; Mischung von eigentlicher und uneigentlicher Rede, Unvollständigkeiten und Pleonasmen wurden als selbstverständlich in den Kauf genommen. Damit hängt zusammen, dass weder Mc noch Mt noch Lc selber ihr Prinzip der Parabeldeutung konsequent bei allen Exemplaren von Parabeln Jesu, die sie besassen, durchgeführt haben; vieles lassen sie ungedeutet, verstehen sie wie wir eigentlich: mit ihrer naiven Willkür haben sie die Parabeln da immerhin weit besser behandelt als die Kirchenväter, die für die Allegorese begeistert in diesen Reden nun kein eigentliches Jota mehr duldeten. Was wir absolut bestreiten, ist eben nur ihre Theorie über die παραβολαί, viel weniger ihre Praxis; aber ganz unbeeinflusst konnte ihr nun einmal immer recht freies Verhalten bei der Wiedergabe der parabolischen Stoffe doch nirgends bleiben von den Mc 4 Mt 13 Lc 8 entwickelten und massgebend an einem Beispiel demonstrierten Grundsätzen. Wo sie sich erst besannen, was diese oder jene παραβολή denn wohl besage, wo sie von ihrem Recht oder ihrer Pflicht, dem Verständnis der Leser nachzuhelfen, Gebrauch machten, da ist die Voraussetzung die, dass ihnen allegorische, der Umdeutung bedürftige Reden vorliegen.

Trotz der Autorität so vieler Jahrhunderte, trotz der grösseren Autorität der Evangelisten kann ich die Parabeln Jesu für Allegorien nicht halten. Es spricht nämlich nicht weniger als alles dagegen. Erstlich schon, dass wir sie in der Hauptsache ohne ἐπίλυσις verstehen. Man mache sich nur klar, die Synoptiker betrachten die Parabeln als Reden, die etwas andres bedeuten als die Worte besagen — was, können selbst die Jünger Christi nicht erraten, sie müssen ihn fragen, und er allein enträtselt (ἐπιλύει) ihnen alles. Nun haben sie mit zwei Ausnahmen uns von solchen ἐπιλύσεις nichts hinterlassen. Folgt da nicht einfach, dass für uns die Parabeln, von jenen beiden erschlossenen abgesehen, undurchsichtig sein müssten? Oder sind wir klüger, empfänglicher als ein Petrus, ein Johannes? Niemand wird das behaupten; nun dann bleibt ihm nur die Wahl: entweder die Parabeln bedürfen als Allegorien einer ἐπίλυσις, da wir dieselbe aber nicht überliefert bekommen haben, bleiben sie uns verschlossen, oder wir verstehen die Parabeln auch ohne überlieferte Deutung, dann war aber eine Deutung niemals unbedingt notwendig, und Allegorien sind sie nicht. Diesem Dilemma kann man sich nicht entziehen. Denn das ist blos ein Vorwand: Mt 13 $_{18-23}$ $_{37-43}$ lieferten den Schlüssel zum Verständnis aller

Parabeln, die Methode, wie sie behandelt werden müssten; denn was ich aus diesen Deutungen Allgemeingültiges lerne, beschränkt sich auf das eine, dass ich eben jeden Hauptbegriff der Parabel zu übertragen habe, dass er bildlich steht; aber wie ein Rätsel darum noch nicht gelöst ist, weil man weiss, es ist ein Rätsel, so kann ich eine Allegorie nicht etwa deuten, sobald ich erfahre, sie ist eine Allegorie, eine Redeweise, in der z. B. ὁ ἀγρός bald die Welt Mt 13 38, bald etwas ganz andres, nämlich schon 13 44, wo ein gewöhnlicher Mensch den ἀγρός kauft, bedeutet, in der die Vögel bald den Satan Mt 13 19 bald willkommene Gäste des Himmelreichs Mt 13 32 darstellen — oder unterscheidet vielleicht der Zusatz τοῦ οὐρανοῦ die πετεινά 32 genügend von den 4 genannten? Allerdings sind nicht alle Allegorien gleich schwer zu deuten; viele sogar wird der mit dem Gedankenkreise des Verfassers, seinen Tendenzen und seiner schriftstellerischen Eigenart vertraute Leser, vollends wenn der Zusammenhang in einem grösseren Ganzen, worin sie stehen, ihn unterstützt, auch ohne ein Wort der Deutung ziemlich sicher verstehen: sie sind also für den „kundigen Hörer“ keine Rätsel. Aber ihre Auflösung bleibt eine Leistung des Scharfsinns, und dass es irgend welcher Dosis von Scharfsinn bedürfte, um „auch die beste Gleichnisparabel“ — so Runze — zu deuten, muss ich bestreiten: heute wie ehedem wird auch der Unkundigste die Gleichnisrede vom barmherzigen Samariter, vom Pharisäer und Zöllner, vom verlorenen Sohn, vom ungestüm bittenden Freunde, vom Schalksknecht ohne ein deutendes Wort richtig verstehen, ihren Sinn fühlen; blos vorwitziger Scharfsinn hat die Geheimnisse da hineingedrängt. Den Grad von perspicuitas, den das Dogma für die hl. Schrift verlangt, können Allegorien ohne beigefügte Deutung ihrem Wesen nach nie besitzen.

Das Selbstvertrauen, mit dem die verschiedenen Parabelerklärer auf dem beschriebenen Standpunkte ihre Deutungen vortragen, ist also durch nichts berechtigt; sie dürfen auf Grund von Mt 13 wohl kecklich behaupten, der κριτὴς τῆς ἀδικίας Lc 18 2 und die χήρα in seiner Stadt 3 müssten etwas ganz andres bedeuten, ebenso wie die fünf thörichten und die fünf klugen Jungfrauen, der Bräutigam, die Lampen, das Oel und die Kaufleute in Mt 25 1—13; sowie sie unter Bespöttelung ihrer Vorgänger aber versichern, diese Dinge bedeuten das und das und nichts andres, so dürfen wir im Blick auf Mc 4 34 fragen: Wer hat Euch denn dies alles κατ᾽ ἰδίαν aufgelöst?

Wer auf ein Verstehen verzichtet, wer ohne Phrase dabei verharrt, dass solche Parabellösung bis heute niemandem gelingt, als wem der Herr von oben her durch Offenbarung sie gewähre, dass also dieser Teil der Schriftexegese nicht der Wissenschaft und methodisch gelehrten

Forschung, sondern dem Glauben und der Inspiration allein zugänglich ist — für den freilich enthält jenes Dilemma nichts, was ihm eine andre Auffassung des Wesens der Parabeln nahelegte.

Ich bezweifle indessen, dass dermalen irgend jemand diese Position vertreten möchte. Sie würde auch nicht leicht zu vertreten sein, denn die frömmsten Ausleger, Männer von untadeliger Orthodoxie und von lauterster Wahrhaftigkeit, innigster Gottesliebe haben die Parabeln zu deuten unternommen und ihre Deutungen widersprechen sich. Was nach diesem Gott „ist“, „ist“ nach jenem der Teufel (z. B. der Richter Lc 18_2, der reiche Mann Lc 16_1), der eine erklärt das Aas in Mt 24_{28} für das sündige Jerusalem, der andre für Christus; und ich erkläre mich bereit zu beweisen, dass bis zu diesem Tage der allegorisierenden Parabelauslegung nichts fest und sicher, dass ihr ebenso aber nichts unmöglich ist. Unsre Behandlung der einzelnen Parabeln wird mehrfach Belege für diese Behauptung bringen.

Doch brauchen wir es nicht bei solcher indirekten Bekämpfung jener Theorie zu belassen. Es spricht mehr gegen sie, als blos die Erfolglosigkeit ihrer bisherigen Anwendung. Man könnte ja einwenden, leider sei es allen Bibelworten so ergangen, dass jedes Geschlecht und jede kirchliche Partei in ihnen das gelesen habe, was ihnen gerade am Herzen lag; also beweise das Schwanken des exegetischen Resultats noch nichts für die Verkehrtheit der Grundvoraussetzungen.

Unwahrscheinlich darf ich es nennen, dass Jesus die Allegorie so überaus gern angewendet haben sollte. Denn die Allegorie ist eine der künstlichsten Redeformen. Das einzelne Bild, die Metapher strömt einem dichterischen Gemüt von selber zu, namentlich dem Morgenländer mit seiner mächtigen Sinnlichkeit ist eine metaphorische, eine uneigentliche Ausdrucksweise oft die natürlichste; die Allegorie dagegen, die Herstellung einer geordneten Reihe von Bildern erfordert Arbeit; sie fein und streng durchzuführen gelingt nur grosser Mühe und Aufmerksamkeit. Jesaias hat sich Kap. 5 in diesem Genre versucht, er erzählt von einem Weinberge und meint das Volk Israel, aber bald bricht er in ganz eigentliche Drohweissagung aus; das Bild ist verlassen, so deutlich wie möglich redet der Prophet die an, die er im Sinne hat — nicht aus Zufall lässt er so bald das allegorische Kleid fallen. Die Redeform ist eben zu schwer, um seinen heiligen Eifer, um überhaupt ein hohes Pathos zu vertragen. Die Leidenschaft, reine wie unreine, schafft sich ihren Ausdruck unwillkürlich; das Bedachte, Ueberlegte einer Allegorie ist ihrem Ansturm nicht gewachsen. Denn ein und denselben Bilderkreis längere Zeit festzuhalten und jedes fremdartige Element konsequent auszuschliessen, ist nicht natürlich: das ist eine

Art studierter Etikette, die leicht kalt und frostig wird, und schlechte Allegorien zu verfertigen, d. h. solche wo Bild und Abgebildetes kraus und wirr neben einander liegen, hat der begeisterte Redner erst recht kein Interesse. Cicero mag Allegorien an seinen Atticus absenden; am Schreibtische hat er Musse alles so einzurichten, dass es unschuldig klingt wie eine Mitteilung über Ereignisse auf seinem Landgut, während der Adressat wie der Briefsteller die hochpolitische Natur dieser Berichte kennen. Und auch ohne den Instinkt der Furcht, der den Todfeind des Antonius zur Verhüllungsrede greifen liess, mag ein künstlerischer Sinn einmal der Freude, übersinnlichen Gehalt in sinnliches Gewand zu stecken, nachgehen und durch solche Allegorie den Leser zu längerem Verweilen und gründlicherem Eindringen nötigen: Vorliebe für Allegorie hat sich immer nur in Perioden kundgethan, wo die Litteratur wegen Mangels an grossen Stoffen, an neuen und bedeutenden Gedanken, sich durch aussergewöhnliche Dichtungsformen entschädigte, sich die Langeweile zu vertreiben suchte durch Ausführung schwieriger Kunststücke. Die Allegorie fordert nicht blos beim Leser geistige Gewandtheit, sondern noch viel mehr Gewandtheit und Fleiss bei ihrem Verfertiger: Kunst und Fleiss werden also einer Redeform geschenkt, die dem Inhalt wenig Nutzen bringt. An einer Allegorie hat der Hörer im besten Falle das Vergnügen, wie man es empfindet, wenn man ein Rätsel glücklich gelöst hat; ausserdem mag das Gedankliche in seinem Gedächtnis fester haften, was er sich mühsam aus den Bildern hat heraussuchen müssen, als das, was ihm in schlichten Worten angeboten wurde: immerhin fragt sich, ob die in der Allegorie an die Form gewendete Mühe nicht besser belohnt werden würde durch Konzentration auf den Gehalt allein.

Dass Jesus sich eine besondere Redeweise einstudiert habe, wird niemand für wahrscheinlich erachten. Er hatte viel zu viel zu sagen, als dass er Musse übrig behalten hätte zu überlegen, wie er dies recht schön und fein sagen könnte. Es wäre bei ihm höchlich überraschend, wenn er in seiner Lehre eine Kunstform mit dominierendem Einfluss ausgestattet hätte, die wohl ästhetisch, aber nicht didaktisch wirksam ist.

Indess auch positiv widersetzen sich Jesu Parabeln jener Identifikation mit Allegorien. Die gewöhnliche Einleitungsformel der berühmtesten unter ihnen lautet: Das Himmelreich ist ähnlich: einem Könige, einem Hausherrn, einem Senfkorn, einem Kaufmann u. s. w., damit wird der Leser zu vergleichen aufgefordert, zwei an und für sich recht verschiedene Dinge werden ihm genannt, zwischen denen eine Aehnlichkeit vorhanden sein soll — eine solche Einleitung widerstrebt

dem Wesen der allegorischen Rede. Die Allegorie wünscht nicht, dass der Leser die Aehnlichkeiten zwischen ihren Worten und ihren Gedanken ins Auge fasse, sondern dass er sogleich durch ihre Worte das Gedachte hindurchhöre, sie ist zufrieden, wenn er z. B. in Ez 17 sich nicht Weinstock und Adler vorstellt, sondern Volk Israel, Babylonien und Aegypten, oder nicht Böotien und seine Städte und Verfassung, sondern Bayern, oder nicht den romantischen Kaiser Julian, dessen Hof, dessen Liebhabereien, Träume, Enttäuschungen, sondern den geistes- und gemütsverwandten Herrscher in Preussen mit seinen Plänen und Geschicken; nicht vergleichen soll ihr Leser, sondern ersetzen. Daher ihre Deutungen auch nicht verlaufen: der Mann im Syrerland ist Dir ähnlich; die Mäuse sind dem Tage und der Nacht ähnlich, sondern: der Mann bist Du, die Mäuse sind Tag und Nacht. In den Parabeln Jesu wird dagegen fast durchweg irgendwie angedeutet, dass wir nicht eine Ebene vor uns haben, die in andre Lage heraufgeschraubt werden muss, um zu ihrem Recht zu gelangen, sondern dass zwei Ebenen da sind, die gegeneinander gehalten und gewogen werden wollen. Z. B. Mc 13 28f.: Vom Feigenbaum lernet das Gleichnis. Wenn sein Zweig schon zart wird . . ., so merkt Ihr, dass der Sommer nahe ist. So auch, wenn Ihr dieses kommen sehet, so merket, dass er (der Held der Parusie) vor der Thür ist. Ein derartiges „so auch" hat nur eine Statt, wo zwei verschiedene Gegenstände verglichen werden: in einer Metapher und ihren höheren Formen ist es undenkbar; z. B. hütet Euch vor dem Sauerteig der Pharisäer „und so auch" vor der Heuchelei? Wenn zwischen Aehnlichsein und Bedeuten, zwischen Nebeneinanderstellen und Identifizieren, zwischen Sichvergleichenlassen und Vertreten, zwischen dem, was jemand ist und dem, was auch so wie jemand ist, ein Unterschied ist, so ist auch einer zwischen der παραβολή der Synoptiker und der Allegorie.

Das Haupterkennungszeichen der Allegorie haben wir noch nicht hervorgehoben. Es ist dies: jede Allegorie weist über sich selbst hinaus, weil ihr Wortlaut nicht befriedigt. Das ist schon bei der Metapher der Fall. Im Zusammenhange ist es unstatthaft, einem metaphorischen Worte wie ζύμη Mc 8 15 seine eigentliche und gewöhnliche Bedeutung zu belassen; eine allegorische Schilderung oder Erzählung oder Weissagung kann buchstäblich genommen nicht befriedigen; Schritt für Schritt lässt sie den Leser merken, dass er hier nicht fest auftreten kann, dass er sich jenseits von der scheinbaren Strasse die wirkliche erst aufzusuchen hat. Ezechiel's Allegorien muten selbst dem leichtgläubigsten Leser zuviel zu; so benimmt sich kein Weinstock und kein Adler, wie der Prophet es Kap. 17 berichtet; ein Kind wittert, dass das

anders gemeint sein muss. Je fähiger und feinfühliger der Allegorist ist, um so glatter wird seine Allegorie verlaufen; aber sogar der Geschichte RÜCKERT's merkt man es an, dass sie nicht um ihrer selbst willen erzählt wird. Mit einem Wort, die Allegorie entbehrt der inneren Notwendigkeit. Pure Unmöglichkeiten, das geradewegs Unnatürliche, grobe Widersprüche in ihr auftreten zu lassen, hütet sich ein geschickter Erzähler; aber mehr als die Glaublichkeit, die Möglichkeit dessen, was seine *Worte* besagen, strebt er nicht an. Interesse, Staunen, gesteigerte Aufmerksamkeit will er seinen Bildern erwerben; dass sie den Beschauer gefangen nehmen, durch Naturwahrheit überführen und überwältigen, erwartet er nicht. Ich behaupte, *man muss es jedem Satze, zumal jeder Geschichte anmerken, ob sie eigentlich verstanden werden soll oder uneigentlich.* Und die Parabeln Jesu machen weit überwiegend den Eindruck, dass sie eigentlich zu verstehen sind, dass dem Redenden daran liegt, so genommen zu werden, wie er sich giebt, dass er gar nicht daran denkt, der Hörer könne seinen Aussprüchen einen fremden Sinn unterschieben. Die Wahrscheinlichkeit ist fast nie verletzt; die meisten Parabeln zeichnen sich aus durch eine glänzende Naturfarbe; ein Zweifel, ein Zaudern mit der Beistimmung kann dem Hörer gar nicht einfallen. Der Pharisäer, der Zöllner sind Lc 18 9ff. so plastisch geschildert, dass man sie zu sehen und zu hören glaubt, dass man das Urteil 14 längst innerlich gefällt hat, ehe man es aus dem Munde des Erzählers vernimmt, die Witwe mit ihrer Unermüdlichkeit im Klagen wird Lc 18 1ff. samt dem Richter, vor dem sie Klage führt, in einer Weise beschrieben, dass man das Ende der Geschichte mit Gewissheit voraussieht; wie ist Lc 15 11ff. ein Zug nach dem andern so tadellos motiviert, der Fortschritt vom Anfang bis zum Schluss so meisterhaft gezeichnet! Der reiche Narr Lc 12 16ff., der geduldige Gärtner Lc 13 6ff., der empörte Gastgeber Lc 14 16ff., konnte es ihnen überhaupt anders ergehen, oder konnten sie anders reden und handeln unter den Umständen, in denen wir sie kennen lernen, als sie es thun? Und von Lc Abschied zu nehmen, ist in der Parabel Mc 4 26—29 oder Mc 4 31ff. ein Wörtlein, das auffällt, das fremdartig klingt in seiner Umgebung? Ist das Verhalten des Königs Mt 18 23ff. gegenüber dem Schalksknecht irgendwie anfechtbar, oder an den Vorgängen Mt 25 1ff. und 25 14ff. etwas Unnatürliches? Nein, von einigen dadurch doppelt auffallenden Einzelheiten abgesehen eignet den „Bildern" Jesu, die Parabeln heissen, eine ausgezeichnete Frische, Lebendigkeit; nichts lässt vermuten, dass das blos Hüllen sind, die einen ganz andersartigen Kern verbergen. Man sage nicht, es könne einer Allegorie doch nur zum Lobe gereichen, wenn sie schon im buch-

stäblichen Verstande völlig befriedigenden Sinn gewähre — es ist nicht möglich, dass eine Schilderung gleich gut und glänzend auf zwei verschiedene Dinge passe. Es giebt genau besehen in der Welt auch nicht zwei Gegenstände, die durchaus gleich sind; je zusammengesetzter ihr Wesen ist, um so weniger ist solche Gleichheit möglich. Die Verhältnisse, Gesetze, Ereignisse des höheren geistigen Lebens, mit welchen die Allegorien es in der Regel zu thun haben, sind bei aller Verwandtschaft doch durchweg auch verschieden von den niedrigeren Verhältnissen, Gesetzen und Ereignissen, hinter denen sie versteckt, oder durch die sie für unsre Sinne abgemalt werden sollen. Schon ζύμη und ὑπόκρισις — eine blosse Metapher — haben neben starker Aehnlichkeit auch ganz Unvereinbares; wie viel reichlicher muss das Differente werden, wenn ein ganzes Gebiet irdischen Lebens einem Gebiete andrer Art substituiert wird. Julian und der Preussenkönig mögen einen geistvollen Mann reizen, eine Parallele zu ziehen — bei dem ersten Eintreten ins Detail beginnen die Gegensätze. Wer nur vergleicht, braucht an den Gegensätzen keinen Anstoss zu nehmen, sie sind die Schatten, zwischen denen das Licht der Aehnlichkeiten um so heller heraustritt; aber wer allegorisierend von Julian handelt und doch Friedrich Wilhelm IV. meint, der ist genötigt, entweder den einen oder den andern zu entstellen. Natürlich wird er die Kosten den tragen lassen, der ihm nur Mittel ist zum Zweck; er berichtet von Julian blos das, was eine Parallele hat im Wesen und Gebahren des andern Regenten, und auch das Historisch-Richtige über Julian gruppiert er nicht so, dass der Leser von Julian ein zutreffendes Bild gewinne, sondern dass er in dem Genannten den Gemeinten beschrieben finde. Die Allegorie verhüllt, aber das kann sie nicht verhüllen, dass ihr Schwerpunkt ausserhalb ihres Bereichs liegt; da nicht zwei Verläufe von der gleichen Notwendigkeit beherrscht sein können, sorgt sie, dass der Verlauf, den sie eigentlich im Gedanken hat, tadellos wiedergegeben werde, und begnügt sich, wenn in dem Verlauf, der die äussere Hülle des gedachten ist, nur leidlich dem Geschmack und Verstande Rechnung getragen wird, wenn da nicht Unmögliches und Unsinniges gesagt zu werden scheint. Dieser Kanon wird bei fähigen Rednern schwerlich je täuschen: wenn ihre Bildreden im Wortlaut einen völlig befriedigenden Sinn ergeben, so sind sie zu nehmen, wie sie lauten, sind sie eigentlich gemeint; wenn sie aber an und für sich nicht befriedigen, entweder leer und unbedeutend oder unwahrscheinlich und zusammenhangslos erscheinen, so wollen sie etwas andres darstellen, als was die Worte bezeichnen, so muss man sie auf ein — in der Regel wohl — höheres Gebiet übertragen, um das Vermisste, Tiefe und Bedeutung,

Geschlossenheit und gute Entwicklung reichlich zu finden. Etwas als Allegorie zu behandeln, weil es vielleicht eine sein könnte, ist ein Willkürakt; nur das ist dafür zu halten, was gar nicht eigentlich genommen werden kann: so lange eine Rede, möge sie so bildlich klingen wie sie will, eine andre Fassung zulässt, als die allegorische, solange gebührt dieser andern Fassung das Vorrecht: auch Jesu Parabeln dürften wir als Allegorien nur anerkennen, wenn wir jedes andre, jedes eigentliche Verständnis derselben abgeschnitten sähen.

Dies aber ist nicht der Fall. Im Gegenteil, sobald wir uns von der falschen Fährte entfernen, die die „Deutungen" in Mt 13 uns wiesen, reihen die Parabeln sich ganz von selber und ohne allen Zwang in eine andre Klasse von Redeformen ein, in die nämlich, deren unterste Stufe wir oben genauer besprochen haben, die Vergleichung.

Der Maschal der Hebräer erlaubt uns diesen Schritt; denn sein Gebiet ist weit, und der σκοτεινὸς λόγος, auf den ihn die Schriftgelehrsamkeit und die apokryphische Litteratur beschränken, liegt in seinem äussersten Winkel; daneben umfasst er sehr klare und durchsichtige Reden. Die Evangelisten liefern uns ja keine authentischen Protokolle, nirgends die unveränderten Berichte von Augen- und Ohrenzeugen; es ist sehr möglich, dass jene Schriftsteller aus ihrem Bildungskreise gewisse Vorurteile auch an die Parabeln herangebracht haben, von denen Jesus in seiner hohen Originalität ganz frei war. Sie lassen ihn auch anderswo manches sprechen, was er bestimmt nicht so gesprochen hat, ich erinnere nur an die schematischen Leidensweissagungen; in dieses Fach schieben wir die Aeusserungen, die sie Jesus thun lassen, um seine Parabeln als allegorische Rätselreden zu charakterisieren. Beyschlag behauptet freilich (Das Leben Jesu I 317, Halle 1885), eine Kritik, die schon den Evangelisten die richtige Idee der Parabeln abhanden gekommen sein lasse, verliere den Boden unter den Füssen. Er verlangt, dass man die Gleichnisse Jesu nur an ihnen selbst messe, und nicht an einem allgemeineren ästhetischen Gattungsbegriff, und tadelt B. Weiss, weil dieser die „aus Jesu Munde überlieferten ausdrücklichen Auslegungen einiger Gleichnisse, unsern besten Anhaltspunkt für seine in dieselben gelegte Meinung" für apokryph erkläre. Weiss verdient diesen Tadel nicht; denn er gerade machte vollen Ernst mit Beyschlag's Grundsatz und will die Gleichnisse nur an ihnen selbst, nicht an ihren angeblichen Auslegungen, auch nicht an dem Gleichnisbegriff der Evangelisten messen. Ich finde es verwunderlich, dass, wenn uns etwa 60 gleichartige Redestücke eines Mannes überliefert worden sind, und nur von zweien derselben eine „Deutung", dass dann diese

zwei Deutungen besser in das Wesen jener Reden einführen sollten als eine gründliche und unbefangene Vertiefung in das Wesen jener Reden insgesamt. Beyschlag selber betont, dass er nur die Züge gedeutet wissen wolle, bei denen der Grundgedanke es ungezwungen veranlasse; damit spricht er uns selber das Recht zu, die Brauchbarkeit jener angeblich authentischen Deutungen zu bezweifeln, sobald sie dem Gleichnis Zwang anthun. Den Boden verlieren wir aber mit solcher Kritik keineswegs unter den Füssen, vielmehr stellen wir uns nur auf den wahren und festen Boden, indem wir uns den Parabeln unterwerfen und nicht dem, was wir von den Evangelisten über die Parabeln vernehmen. Was diese Autoren über das Messianische an Jesu berichten und zwar, wie in unserm Falle, ihm selber in den Mund legen, das betrachtet ja auch Beyschlag mit einem gewissen Argwohn. Wo unsre Berichterstatter reflektieren, wie Mc 4 Lc 8 Mt 13, da darf man sich immer am wenigsten auf sie verlassen, da mischen sie notwendig ihre Subjektivität ein, und dass *sie* geurteilt haben, berechtigt uns nicht, uns eigenen Urteilens zu überheben. Zudem werden wir im 5. Kapitel sehen, dass und wodurch die Synoptiker zu ihrer Parabelauffassung — noch abgesehen von den schädlichen Einflüssen der Schule — förmlich gezwungen wurden.

Also gerade um festzustehen, verlassen wir den subjektiven Standpunkt der Evangelisten und betrachten die Parabeln wie wenn wir nichts als sie selber besässen, und kein Wort über sie: sofort schwinden die Anstösse und Schwierigkeiten, wir finden in ihnen Redeformen, wie jeder grosse Redner sie vielfältig gebraucht, in glänzender Weise durchgeführt. Und nachdem wir begründet haben, weshalb wir der Parabelauffassung der Synoptiker nicht zustimmen können, versuchen wir unsre Meinung vom Wesen der Parabel zu entwickeln.

Einen Teil der παραβολαί halte ich einfach für „Gleichnisse". Ich verbinde mit diesem Wort den Sinn, welchen Aristoteles Rhet. II 20 der παραβολή zuweist. Das „Gleichnis" ist die Vergleichung auf höherer Stufe, die Veranschaulichung eines Satzes durch Nebenstellung eines andern ähnlichen Satzes. Wenn die Vergleichung zwei Begriffe „Herodes" und „Fuchs" parallelisiert, so handelt das Gleichnis in derselben Weise mit zwei Sätzen, d. h. zwei Verhältnissen von Begriffen. Lässt jene sich mathematisch darstellen $a = \alpha$, so dieses $a : b = \alpha : \beta$. Das ὅμοιον, der geringere Grad des ἴσον, bleibt fundamental, aber es verschiebt sich aus den Gegenständen selber in die Mitte zwischen (mindestens) zwei Gegenständen; bei der Vergleichung muss beträchtliche Aehnlichkeit zwischen dem a und dem α zu Tage treten; $\frac{a}{b} = \frac{\alpha}{\beta}$

dagegen ist wahr, auch wenn a und α, sowie b und β ganz unvergleichbare, an und für sich direkt unähnliche Grössen wären. Um ein Gleichnis zu verstehen, darf man also nicht Aehnlichkeiten zwischen den einzelnen Begriffen des Gleichnisses aufspüren, sondern muss die **Aehnlichkeit zwischen dem Verhältnis der Begriffe** der einen Seite und dem der Begriffe der andern Seite erkennen. Das Gleichnis will, wie die Vergleichung **ein** Wort, so **einen** Gedanken durch ein ὅμοιον beleuchten, daher man auch bei ihm nur von einem **tertium** comparationis redet, nicht von mehreren **tertia**. Hiernach ist das Gleichnis zunächst notwendig zweigliedrig, besteht aus einem Satze, den der Schriftsteller noch einer besonderen Beleuchtung bedürftig findet und aus einem Satze, den er behufs solcher Erleuchtung bildet. Missbräuchlich hört man bisweilen blos den letzteren Satz, das Bild, das simile, „Gleichnis“ nennen; eine Gewohnheit, vor der als dem Quell zahlreicher Irrtümer gewarnt werden muss; denn dies simile an und für sich ist halt- und wertlos; eine παραβολή, eine similitudo, ein Gleichnis entsteht, wenn neben einen an sich vollständigen Satz ein andrer ähnlicher gerückt wird, gleichsam der Faden der Rede an einer Stelle aus guten Gründen verdoppelt wird. Ich schlage vor diese beiden unentbehrlichen Bestandteile des Gleichnisses als „Sache“ und „Bild“ zu bezeichnen; denn mit den älteren Namen comparatum und comparandum macht man die üble Erfahrung, dass niemand recht weiss, welcher Hälfte der eine und der andre gebührt. Das Musterbeispiel des Arist. a. a. O. für παραβολή lautet: οὐ δεῖ κληρωτοὺς ἄρχειν (Sache). ὅμοιον γὰρ ὥσπερ ἂν εἴ τις τοὺς ἀθλητὰς κληροίη, μὴ οἳ ἂν δύνωνται ἀγωνίζεσθαι ἀλλ' οἳ ἂν λάχωσιν, ἢ τῶν πλωτήρων ὅν τινα δεῖ κυβερνᾶν κληρώσειεν ὡς δέον τὸν λαχόντα ἀλλὰ μὴ τὸν ἐπιστάμενον (Bilder). Sache und Bild (resp. Bilder) sind durch die Vergleichungspartikel verbunden, was den Leser eben auffordert, den Punkt zu suchen, in dem die beiden Sätze koinzidieren, oder das Dritte zu bemerken, das in beiden gleich resp. ähnlich ist. Nun ist aber die menschliche Rede nicht steif genug, um die Gleichnisse immer streng nach jenem Schema abzuwickeln; auch hier begegnet uns eine ungeheure Mannichfaltigkeit der Formen. Das Bild kann, um zu überraschen, wie in den Proverbien meistens z. B. 25 20 20a, der Sache vorangehen, oder es kann statt der verbindenden Vergleichungspartikel eine asyndetische Aufreihung der beiden Sätze wirkungsvoller erscheinen, oder jeder von beiden Sätzen wird nur halb ausgesprochen, oder die „Sache“ ganz verschwiegen, wenn Kürze not thut und jeder Aufmerksame sie aus dem Gegenüber erschliesst. Der eine Satz kann auch möglichst verschieden von dem andern geformt sein; der Sachsatz ist manchmal implicite in einem grösseren Gedankengange vorgetragen,

während der Bildsatz für sich wie etwas Selbständiges auftritt — das sind Variationen, die den Charakter des Gleichnisses innerlich nicht berühren.

Aristoteles rechnet die Parabel unter die Beweismittel (κοιναὶ πίστεις) neben Fabel und geschichtlichem Beispiel. Er hat Recht; was die Vergleichung dem einzelnen Begriffe leistet, nämlich die Vorstellung von demselben durch fremde Hülfe zu unterstützen, zu beleben, zu läutern, das leistet das Gleichnis dem Satze, dem Urteil, das doch jeder Satz enthält, es unterstützt dies Urteil und macht es einleuchtend. Die einzelnen Begriffe, die in dem für den Redner erwünschten Urteile vorkommen, braucht er in der Regel nicht erst zu erläutern, oben bei Aristoteles sind ἄρχειν, κληρωτός und δεῖ Dinge, über die er kein Wort mehr zu verlieren nötig hat. Das Unbegriffene, das Bestrittene ist die Verbindung, in die er jene Begriffe setzt, ist allein das Urteil, was er gefällt hat; und um die Gegner zu überführen, nennt er ihnen ein Urteil, das sie sämtlich sofort unterschreiben würden und das jenem strittigen doch ausserordentlich ähnlich ist. Klug genug bringt er sogar zwei solche Urteile vor, das muss den Erfolg verdoppeln. Der Redner denkt nicht daran, das ἄρχειν mit dem ἀγωνίζεσθαι oder mit dem κυβερνᾷν zu vergleichen, sondern seine These: „die Regierung im Staate an das Los zu binden ist unvernünftig“, möchte er plausibel machen durch Vorführung ähnlicher Thesen, an denen niemand zu rütteln wagen wird. Das Verhältnis des Loses zum Archontat wird mit dem Verhältnis des Loses zum Athleten- oder Steuermannsberuf verglichen; wie Ihr über das letztere denkt, fordert der Redner, so denkt auch über das erste, wie über das Eurer täglichen Erfahrung zugängliche, so über das Euch minder bekannte. Natürlich liegt die Aehnlichkeit der beiden Sätze zuletzt darin begründet, dass beide Erscheinungsformen ein und desselben Gesetzes sind, hier der Regel: „jede Kunst will erlernt sein.“ Diese allgemeine Wahrheit, die dem gesunden Menschenverstande mit allen Konsequenzen feststehen müsste, erzeugt den Satz: οὐ δεῖ κληρωτοὺς ἄρχειν sowie den: οὐ δεῖ κληρωτοὺς ἀγωνίζεσθαι und den: οὐ δεῖ κληρωτοὺς κυβερνᾷν. Die drei Sätze sind Exemplare einer Gattung, daher ihre Aehnlichkeit; jenes allgemeine Gesetz ist das tertium, resp. quartum, in dem sie übereinstimmen. Ob sonst irgend etwas Aehnliches mit dem ersten im zweiten oder dritten Satze steckt, kommt nicht in Betracht, kein Gedanke liegt dem Redner ferner, als etwa den ἄρχων hier einem κυβερνῶν nahezurücken. Die Exemplare derselben Gattung mögen recht weit von einander entfernt liegen, das ist nur günstig, denn um so eindrucksvoller ist ihre Gleichsetzung, wie Ortschaften, die auf einem Meridian aber unter möglichst verschiedenen

Breitengraden erbaut sind, die Meridianlinie, die sie schneidet, absolut sicher zu ziehen gestatten. Nur auf den Meridian, auf das Urteil im ganzen kommt es dem Gleichnisredner an. Das Gesetz, auf dem es gegründet steht, wird von der Leidenschaft in einem bestimmten Falle ignoriert; da könnte er wohl fragen: Wagt Ihr es jenes Gesetz zu bestreiten oder bestreitet Ihr, dass unser Fall wirklich jenem Gesetze untersteht? und leicht würde es ihm, den Irrtum beider Bestreitungen zu widerlegen. Indess er weiss: die Leidenschaft wird sich die Zeit nicht gönnen, seine Erörterungen anzuhören und durchzuprüfen; da ist es klüger, ohne Rekurs auf das Allgemeine einige andre Spezialfälle jenes Gesetzes, über die niemand falsch urteilt, den Bethörten vorzulegen und sie still dem Drucke der sinnenfälligen Evidenz zu überlassen. Doch ist nicht die leidenschaftliche Befangenheit der Hörer das Einzige, was es unratsam macht auf das verkannte Gesetz selber zurückzugreifen; die streng logische Beweisführung, die vom Allgemeinen auf das Besondere geht, durch Schlüsse, durch Abwägung von Gründen und Gegengründen, wirkt auf die Mehrzahl der Menschen überhaupt wenig; volkstümliche argumentatio ist allein die demonstratio ad oculos. In konkreter Form ist die Wahrheit mächtiger als abstrakt: daher die Macht des Gleichnisses. Es ist ein Beweis vom Zugestandenen auf das noch nicht zugestandene Aehnliche. ARISTOTELES wendet solche Gleichnisse gern und mit Geschick an (z. B. Rhet. I 1: οὐ δεῖ τὸν δικαστὴν διαστρέφειν εἰς ὀργὴν προάγοντας ἢ φθόνον ἢ ἔλεον· ὅμοιον γὰρ κἂν εἴ τις, ᾧ μέλλει χρῆσθαι κανόνι, τοῦτον ποιήσειε στρεβλόν), jeder Volksredner bedarf ihrer, um volkstümliche Vorurteile auszurotten. Treffende und allgemein verständliche Gleichnisse jederzeit zur Hand zu haben, ist vielleicht das ganze Geheimnis wahrhafter Popularität; ein Machtmittel, das seine Wirkung auf den Hochgebildeten so wenig wie auf Denkungewöhnte verfehlt. So hatte ein Kreisrichter BOAS gegen v. IHERING's Kampf um's Recht unter dem Motto gefochten: „Nicht der Kampf gebiert das Recht, das Recht ist der Friede.“ Der Angegriffene entgegnete, dieser Satz sei so tadellos wie der: „Nicht der Vater gebiert das Kind, sondern die Kinder sind entweder Knaben oder Mädchen.“ Das Gleichnis thut seine Wirkung, obwohl die einzelnen Begriffe in „Sache“ und „Bild“ nicht die geringste Aehnlichkeit besitzen; das logische Verhältnis von „nicht“ und „sondern“ oder von Vorder- und Nachsatz ist auf beiden Seiten, wie in die Augen springt, das gleiche.

Nämlich nicht blos den bösen Willen zu überwinden dient das Gleichnis, der Widerstand gegen die Annahme eines Satzes in der Weise, wie ihn der Redende angenommen wissen möchte, kann ebenso

vom Verstand oder der Empfindung des Hörers ausgehen; daher der Redner durch ein Gleichnis auf Kopf und Gemüt zu wirken versucht. Man berichtet einen einfachen Sachverhalt, der den Anwesenden zu überraschend kommen möchte. Darum stellt man einen ähnlichen Fall daneben, wogegen kein Widerspruch zu erwarten ist — so merkt der Zweifler, dass, was ihm dort unerhört däuchte, ihm anderswo geläufig ist, und das Alltägliche hilft ihm das Ungewöhnliche erkennen und seinem Erkenntnisschatze zufügen. Dass der Mensch zwei Zentren besitze, um die sein Leben rotieren soll, ein materielles und ein ideales, ist eine Vorstellung, die manchem unvollziehbar scheinen könnte, man erinnert ihn daran, dass auch die Erde sich um ihre Axe und um die Sonne drehe — so wird er begreifen, dass auch der Mensch ein doppeltes Ziel im Auge haben kann. Nicht minder ist ein feinsinnig gewähltes Gleichnis im Stande, die gewünschte Stimmung zur Aufnahme einer Thatsache zu schaffen; der Dichter zieht eine Thatsache herbei, deren Erwähnung bei jedem jene Stimmung unwillkürlich erzeugt, auf die er es anlegt, und die Aehnlichkeit zwischen Bild und Sache wird der letzteren vollauf zu gute kommen.



Wie weit das Gleichnis von der Allegorie entfernt ist, braucht nach alledem kaum betont zu werden. Dort uneigentliche Rede, die das nicht bedeutet, was sie sagt, hier eigentliche, die genommen werden will, wie sie sich giebt, denn das Gleichnis des Aristoteles Rhet. II 20 könnte man nicht ärger ruinieren, als wenn man das κυβερνᾷν oder ἀγωνίζεσθαι nicht buchstäblich fasste, bei den Worten irgend etwas Fremdes dächte. Darum allein nennt der Redner Ringkampf und Steuermannskunst, weil alle Welt diese Dinge kennt, mit ihnen von Jugend auf vertraut ist. Das Gleichnis appelliert zu gunsten eines Neuen an das allgemein Bekannte und Anerkannte ähnlicher Art. Dunkelheit verträgt diese Redeform am wenigsten: ein „similitudinibus obscurabo“, wie Cicero versprach: „ἀλληγορίαις obscurabo“, wäre eine Albernheit. Illustrare ist die Tendenz des Gleichnisses, nur das Illustre, was wirklich in luce steht, kann durch den Verstand den widerstrebenden Verstand bezwingen. Was selber nicht völlig fest steht, kann nie helfen einen Nachbarn fester zu stellen; was selber nicht augenblicklich einleuchtet, kann nicht über Andres Licht mit verbreiten. Ein undurchsichtiges Gleichnis ist schlechter als gar keins. Ein Gleichnis deuten — welch ein Gedanke! Als ob man einen Bohrer holte, um einen Bohrer aus der Flasche herauszuziehen! Ja, in der Allegorie soll das Bildliche gedeutet werden, im Gleichnisse soll es deuten, oder richtiger durch seine überströmende Deutlichkeit auch sein Parallelon deutlicher machen. Die Bildhälfte eines Gleichnisses muss deshalb nicht nur aus

den allgemein zugänglichen Anschauungs- und Erfahrungsgebieten entnommen, sondern auch vor jeder das Verständnis erschwerenden Zuthat behütet werden, z. B. eine Metapher in derselben zu gebrauchen, empfiehlt sich nicht. Gleichnisse, an denen erst irgend etwas erklärt werden muss, verfehlen ihren Zweck[1]. Bekannt, klar, vor jedem Einwand gesichert muss in der Bildhälfte des Gleichnisses alles sein. Wenn der Hörer da nicht zu einem schlichten: das muss so sein, oder: das ist so, gezwungen ist, wenn er dazu die Achseln zuckt oder mit einem: Möglich! sich umwendet, dann hat der Gleichnisbildner Zeit und Mühe vergeudet. Die Allegorie hingegen sucht ein gewisses Helldunkel, das den Leser zum „ϑαυμάζειν" bringt; sie will, dass er das Vertrauen zu dem Gelesenen verliert und sich sagt: der Wortlaut ist unbefriedigend, dahinter muss etwas Geistreicheres stecken. Eine Allegorie ist um so kunstvoller, je weiter ausgesponnen sie ist, ein Gleichnis um so packender, je kürzer und knapper es ist. Selbstverständlich; denn aus dem Gleichnisse soll der Betrachter nur einen Gedanken entnehmen; die Allegorie beschäftigt ihn dauernd, giebt ihm bei jedem neuen Schritt eine neue Arbeit des Uebersetzens. Die Allegorie ist wie eine Perlenschnur, die Schnur, die verbindende, wird keines Blickes gewürdigt, die einzelnen Perlen besieht sich das Kennerauge mit tiefem Wohlgefallen; das Gleichnis wie eine Kette mit eisernem Haken, deren einzelne Glieder niemand vergleicht, noch zählt, noch wägt, wenn sie nur lang genug ist, um den Haken in die zugefallene Brunnenthür einzuschlagen und dieselbe wieder hochzuziehen, damit den Durstigen der Zugang zur Quelle sich öffnet.

Nicht nur vor Identifikation von Allegorie und „Gleichnis", sondern auch vor Vermischung beider Redeformen müssen wir uns hüten. Beides ist in der Parabelexegese bis heute reichlich geschehen. Man nennt die Gegenstände, die man erklären will, Gleichnisse, definiert sie auch einigermassen dementsprechend, protestiert vielleicht laut gegen den Irrtum, der die Gleichnisse für frostige Allegorien halte und behandelt sie dann mit erleichtertem Gewissen, als wären es allegorische Gleichnisse. Nach dem bisher Festgestellten sind diese Redeformen so verschieden, dass sie eine Vermengung gar nicht ertragen; so leicht sonst in Dichtung und Rede die Arten ineinander übergehen, diese beiden stehen sich doch zu fern, als dass Mischformen von ihnen mög-

[1] So z. B. das des persischen Dichters Nisami „dies Wort macht den Umstehenden durchglühten Muscheln ähnlich heiss", wovon Goethe in den Noten zum west-östlichen Divan bekennt, es sei vortrefflich zwar, aber an und für sich nicht klar und eindringlich genug, daher er Sorge trägt, es auch uns anschaulich zu machen.

lich wären. Darf und will man also die einzelnen Begriffe der Bildhälfte des Gleichnisses nicht deuten, so darf man sie auch nicht mit den entsprechenden Begriffen der andern Hälfte vergleichen. Sie kommen im Gleichnis gar nicht in Betracht mit dem, was sie an und für sich sind, sondern lediglich mit dem Verhältnis, das aus ihrem Zusammenstehen sich ergiebt; die Aehnlichkeit oder Gleichheit, die zwischen beiden Hälften wahrgenommen werden soll, liegt eben in dem innerlich die Einzelbegriffe hier wie dort umschliessenden Bande; das Gleichnis des Aristoteles ist nicht zu Stande gekommen, indem er zu dem Hauptbegriff des Satzes: οὐ κληρωτοὺς ἄρχειν δεῖ, nämlich dem ἄρχειν, einen ähnlichen Begriff sich suchte, sondern indem er einen Fall aus anderm Erfahrungsgebiet sich suchte, bei welchem dasselbe Gesetz wie in dem gerade vorliegenden zur Erscheinung käme.

Ich führe ein Gleichnis an von Henke[1]: „Theologische Gelehrsamkeit mit Unglauben und Unsittlichkeit wäre wie wer — einen Stiefelknecht unter dem Arme — barfuss ginge“ (S. 158). „Konfessionsstand im Jahre 1526! Als wenn ich glühend ausgegossenem Eisen gegenüber fragte: zu welcher Klasse alter Ofenschrauben rechnest Du diesen Strom?“ (S. 118). „Inländisches und ausländisches Kirchenregiment. Eine Mutter hat mehr Liebe zu ihren Kindern, als eine bezahlte Gouvernante aus der Fremde“ (S. 160).

Eine Reihe von Gleichnissen, der Form nach sehr verschieden, in allen deutlich, dass verglichen werden soll. Aber ist es nicht ebenso deutlich in allen nur ein Gedanke, ein Urteil, eine Empfindung, wofür der Verfasser durch Danebenstellung eines ähnlichen Gedankens, Urteils oder Empfindung Teilnehmer gewinnen möchte? Ist an eine Vergleichung der einzelnen korrespondierenden Begriffe vernünftigerweise auch nur zu denken? Hat theologische Gelehrsamkeit irgend welche Aehnlichkeit mit dem Stiefelknecht an sich? und Unglaube und Unsittlichkeit mit dem Barfussgehen? Wie wird es gelingen, zu glühendem Eisenstrom, zu Ofenschrauben die ähnlichen Begriffe auf der andern Seite herauszustellen? Ist inländisches Kirchenregiment etwa eine Mutter, sonach das Regiment die Erzeugerin der Regierten? Nein, was verglichen wird, ist immer nur das Verhältnis der Begriffe auf einer mit dem Verhältnis der Begriffe auf der andern Seite — und da springt die Aehnlichkeit in die Augen: Theologische Gelehrsamkeit verhält sich zu Unglauben und Unsittlichkeit ganz so

[1] Ergebnisse und Gleichnisse. Von E. L. Th. Henke, herausgegeben von J. G. Dreydorff, Leipzig 1874. Ein herrliches Buch, in welchem ein hoher, ehrwürdiger Mann so anspruchslos die Schätze seines edlen Geistes und seines innigen Gemütes vor dem andächtigen Leser ausbreitet.

wie einen Stiefelknecht unterm Arm tragen und barfuss wandern; denn in beiden Fällen offenbart sich eine riesige Hingebung an ein Mittel, dessen Zweck (durch welchen allein es Wert bekommt) man weit von sich weg weist! Oder im letzten Beispiel: Inländisches Kirchenregiment steht um so viel höher als ausländisches wie die Erziehung von Kindern durch ihre Mutter höher steht als die durch eine bezahlte fremde Gouvernante. Das Gesetz, von dem hier zwei Einzelfälle vorliegen, lautet: Das Verständnis für eine Aufgabe wächst in dem Grade wie das eigene Interesse an ihr wächst.

Von Deutung, wie sie die Allegorie braucht, beim Gleichnis zu reden, ist hiernach eine bare Unmöglichkeit. Die Bildhälfte im Gleichnis muss, um zu etwas zu dienen, eigentlich verstanden werden, die Allegorie uneigentlich. Dieser Gegensatz verträgt keine Vermischung der Arten. Der Schein einer Verwandtschaft taucht allerdings bisweilen auf. Es giebt Gleichnisse, wo nicht blos das Verhältnis der Begriffe in der Bild- mit dem Verhältnis der Begriffe in der Sachhälfte, sondern auch die entsprechenden Begriffe — a und α, b und β einander ähnlich sind. So schreibt Henke a. a. O. S. 164: Unglauben, Glaube und Aberglaube. Wasser, Wein und Branntwein. Dass sich der Unglaube mit Wasser, der Glaube mit Wein vergleichen lässt, kann nur die Verblendung bestreiten; denn oft hat man diese Vergleichung vollzogen. Mir fällt nicht ein zu behaupten, dass solche Aehnlichkeit zwischen den einzelnen Begriffen im Gleichnis unmöglich oder ein Mangel sei. Die Gleichung bleibt sogar bestehen, wenn a gleich α, b gleich β ist. Das Gleichnis kann durch solche Sachlage an Brauchbarkeit ebensowenig verlieren. Indessen darf die Aehnlichkeit zwischen a und α d. h. zwischen je zwei entsprechenden Begriffen seiner beiden Hälften nur auf der Linie liegen, welche zu den andern Begriffen hinführt, sonst hebt sie die Einsicht in die Aehnlichkeit des Verhältnisses nicht, sondern beeinträchtigt dieselbe durch Ablenkung der Aufmerksamkeit von der Hauptsache. Tausenderlei Eigenschaften mag mit dem Glauben der Wein gemein haben, hier kommen nur diejenigen in Betracht, hinsichtlich welcher er mit Wasser und Branntwein verglichen werden kann; dass ihm eine Gährung vorangeht, dass er aus edlen Trauben, wenn auch oft unscheinbaren, mühsam bereitet wird, dass er sorgfältig aufgehoben sein will und dergleichen — so feine Verbindungslinien von dem allen zum Glauben hin sich ziehen lassen —, hat Henke nicht im Gedanken gehabt; der Leser soll nicht über den Meister sein, versucht ers doch, geräts ihm zum Nachteil; denn den wesentlichen Gewinn des Gleichnisses zerstreut er sich mutwillig.

Sogar Metapher und Allegorie leiden unter der luxurierenden Phantasie solcher Ausleger, die mit einem ὅμοιον nicht zufrieden sind, sondern zehnerlei Gemeinsamkeiten zwischen Geissel und Krankheit Mc 5 34 aufgraben: das ist eine Vergewaltigung des Redners, der nur um einer Aehnlichkeit willen zu dem Bilde griff; wo er nicht ausdrücklich oder durch unmissverständliche Anspielungen sagt, dass er mehrere ὅμοια im Auge habe, müssen wir in seinem Namen uns das verbitten. Die Mäuse in Rückert's Parabel-Allegorie sind nur darin der Zeit (Nacht und Tag) ähnlich, dass beide mit scharfem Zahn unermüdlich nagen; andre ähnliche Züge herbeizuschaffen ist Spielerei, und welches der Koinzidenzpunkt der beiden Linien, das tertium comparationis sei, wird aus dem Zusammenhange immer klar, der liefert die authentische Interpretation.

Welch ein grober Fehler ist es dann, einzelnen Begriffen innerhalb einer Parabel à tout prix die metaphorische Bedeutung zuzuschreiben, die sie an andern Stellen der heiligen Schrift haben. Ich kann darin nur den Rückfall in die atomistische Exegese der alexandrinischen Epoche erblicken. Heutzutage sollte es eine Ungeheuerlichkeit sein — und ist doch ganz gewöhnlich! — wenn Steinmeyer (a. a. O. S. 40ff.) die herkömmliche „Deutung“ der Sauerteigparabel als „Willkür“ abfertigt, weil sie vergesse, dass ζύμη in der Bibel ausnahmslos als Bild für eine res culpabilis gebraucht werde; oder wenn E. Haupt (Die alttestamentl. Citate in den vier Evangelien, Colberg 1871, S. 36f.) in Mt 9 16 den alten Rock auf „die bisherige auf dem Grunde des mosaischen Gesetzes gepflegte Gerechtigkeit des Volkes“ deutet, weil nur das zu der konstanten Sprechweise der Schrift (Jes 61 10 Apc 19 8) stimme. Ich dächte, in Mt 13 33 träte der Sauerteig nicht an und für sich auf, sondern als Zuthat zu drei Mass Weizenmehls, und so könnte auch nur die Eigenschaft desselben in Betracht gezogen werden, die er in dieser Mehlmasse offenbart. Wer sich das ὅμοιον irgend eines Vergleiches von ganz fremden Schriftstellern — mögen es auch biblische sein; es gab doch wohl eine Zeit, wo sie das nicht waren und nur in ihrer, nicht in einer eingebildeten Bibelsprache redeten — oder doch aus ganz anderm Zusammenhange zeigen lässt, der ist auf den Standpunkt des Origenes zurückgesunken. Dessen Kommentare sind ja auch dadurch so weitschweifig geworden, dass er die Bedeutung eines bildlich gebrauchten Wortes immer aus der Summierung aller alt- und neutestamentlichen Parallelstellen zu gewinnen meinte. Ist noch nicht einmal das heute anerkannt, dass über die bildliche Bedeutung eines einzelnen Wortes nur aus seinem eigenen Zusammenhang die Entscheidung fliessen kann?

Ich sagte, wenn der Gleichnisredner ausser dem notwendigen tertium comparationis seiner beiden Sätze noch eine Aehnlichkeit der Einzelbegriffe ins Auge fasst, so wird es ihm leicht sein, das seinen Lesern anzudeuten. M. Lazarus trägt in „Ideale Fragen“ ein Gleichnis vor: „Um ihre eigene Axe kreist die Erde, aber zugleich auch um einen andern Mittelpunkt bewegt sie sich, um die Sonne. So auch bewegt das irdische Leben des Menschen sich um die Zwecke der eigenen Ichheit, aber ausser der Ichheit steht die Sonne der Idee des Guten.“ In den Bildsatz ist hier nicht das geringste allegorische Element eingedrungen; in ihm ist die Sonne, was sie immer ist, der Weltkörper, um den unser Planet sich dreht. Die Erde wird nicht mit dem irdischen Leben des Menschen verglichen, die Erdaxe hat wahrhaftig mit den Zwecken der eigenen Ichheit nichts gemein, und, man brauchte, um das Gleichnis schön und treffend zu machen, die Sonne nicht mit der Idee des Guten zu vergleichen. Das „Bild“ würde gerade so gut passen, wenn jene Idee das Gegenstück zur Sonne wäre, wenn ein Pessimist statt ihrer die Zwecke des Teufels, des radikalen Bösen, einsetzte. Allein der Philosoph empfand eine Verwandtschaft zwischen der Sonne im „Bild“- und der „Idee des Guten“ im Hauptsatz; in dem letzteren durfte er wohl eine Metapher einführen, natürlich entnahm er sie nun dem von ihm herbeigezogenen Anschauungsgebiet, das sie ihm ungezwungen darbot. Der Leser sollte es auch merken, dass sein Meister die Zwecke der Idee des Guten so erhaben finde, wie die Sonne es ist im Vergleich zur Erdaxe. Es beweist nur guten Geschmack, wenn der, der einmal ein Anlehen bei fremder Quelle macht — wie es im Gleichnis geschieht — das Geliehene auch ausnützt, durch weitere Verwertung zeigt, dass er es zu würdigen weiss, dass die Anschauung des Bildes noch eine Weile in seiner Seele lebendig geblieben. Es ist sogar eine ganz gewöhnliche Erscheinung und eine psychologisch so leicht zu begreifende, dass man auch ohne besondere Absicht metaphorische Wendungen aus dem Bereiche eines kurz vorher entworfenen Gleichnisbildes entnimmt und nun ein Wort uneigentlich gebraucht, das zwei Zeilen früher eigentlich gebraucht worden; besässen wir Jesu Reden in grösseren Zusammenhängen, so würden wir sicher eine Reihe von Beispielen dafür beibringen können. Hinter Mt 13 $_{33}$ hätte er unmittelbar rufen können: Trachtet am ersten nach gutem Sauerteig, so wird Euch nie Hunger mehr quälen. Das wäre allegorisierende Rede und würde doch die Thatsache nicht erschüttern, dass unmittelbar zuvor der in drei Scheffel Mehl gemischte Sauerteig rein eigentlich genommen sein will. Das Gleichnis kann willkommenen Stoff für Metaphern, vielleicht selbst für Allegorien

darreichen, wie umgekehrt einmal ein Gleichnis von dem ein solches suchenden Redner durch Anlehnung an eine ihm geläufige Metapher gefunden wird: an dem Wesen des Gleichnisses wird in keinem Falle etwas verändert.

Der Wortlaut darf niemals an dieser Erkenntnis irre machen. In seiner Streitschrift gegen Göze vom Jahre 1778 beschwert sich Lessing, sein Gegner habe mehrere Stellen seiner Schriften ganz wider ihren echten Verstand kommentiert. „Ich erkläre mich an einem Gleichnisse. Wenn ein Fuhrmann, der in einem grundlosen Wege mit seinem schwerbeladenen Wagen festgefahren, nach mancherlei Versuchen, sich loszuarbeiten, endlich sagt: „Wenn alle Stränge reissen, so muss ich abladen“, wäre es billig, aus dieser seiner Rede zu schliessen, dass er gern abladen wollen, dass er mit Fleiss die schwächsten, mürbesten Stränge vorgebunden, um mit guter Art abladen zu dürfen? Wäre der Befrachter nicht ungerecht, der aus diesem Grunde die Vergütung alles Schadens, selbst alles inneren, von aussen unmerklichen Schadens, an welchem ebensowohl der Einpacker Schuld könnte gehabt haben, von dem Fuhrmann verlangen wollte?“ Soweit das Gleichnis (richtiger: seine Bildhälfte); dann folgt: „Dieser Fuhrmann bin ich, dieser Befrachter sind Sie.“ Hebt hiermit nicht eine Deutung des Gleichnisses an, um kein Haar anders, als sie hinter jeder Allegorie stehen könnte? Wie bei Rückert: Der Drache ist der Tod, der Mann bist Du? Müssen wir nicht nach Anweisung des Verfassers im Gleichnis wie in einer Allegorie, um hinter den wahren Sinn zu kommen, statt Fuhrmann Lessing denken und statt Befrachter Göze? Freilich dürften wir bei diesen zwei Deutungen nicht stehen bleiben; denn wo hat Lessing einen Wagen durch grundlose Wege geführt, dass er in Angst geriet, abladen zu müssen? Wann hat Göze Einpacker beschäftigt und Fuhrleute gemietet? Wir müssten mithin die Uebertragung fortsetzen, auch den Wagen, die Stränge, die Waren, die schlechten Wege, die Einpacker „deuten“ — würden aber bald selber im grundlosen Wege versinken. Nie würde die Umschreibung des Eigentlichen ein leserliches Ganze ergeben; als Allegorie wäre die Schilderung spottschlecht. Und doch thut das Stück jedem unbefangenen Leser, der während der Lektüre die Theorien über Gleichnis und Allegorie schlafen lässt, die besten Dienste; es rechtfertigt Lessing in erwünschter Weise. Bei genauerer Betrachtung sehen wir aber auch ein, dass die Aehnlichkeit Lessing's mit einem Fuhrmann und Göze's mit einem Befrachter gleich Null ist; die Aehnlichkeit beschränkt sich auf das Benehmen Göze's gegen Lessing und das Benehmen eines Befrachters gegen den ohne eigene Schuld

unglücklichen Fuhrmann. Lessing hat denn auch die begonnene Deutung nicht etwa weitergeführt, sondern einfach die Lage des Streits, seine That und Göze's Vorwürfe expliziert, mithin ist sein: „Dieser Fuhrmann bin ich, dieser Befrachter sind Sie“ nur eine überraschende Art, dem Bilde die Sache zur Seite zu stellen, des Sinnes: So wie jeder Vernünftige über diese Geschichte von Fuhrmann und Befrachter denkt, geradeso muss er über Ihr Verfahren gegen mich denken. Der Leser soll nicht den Fuhrmann u. s. w. gegen höhere Dinge, Lessing u. s. w. vertauschen, sondern sich den Fall ganz eigentlich und recht gründlich betrachten, um das daraus resultierende Urteil auch dem in ähnliche Verdammnis geratenen Lessing zugut kommen zu lassen.

Wer seine Seligkeit auf ein: „das ist“ gründen könnte, wird zwar vergebens zur Vorsicht auf diesen Gebieten gemahnt werden, wem ein εἰμί und ἐστί die allerrealste Identität von Subjekt und Prädikatsnomen bezeugt, der wird die Deutung einer Allegorie und die Anwendung eines Gleichnisbildes nicht unterscheiden wollen; wer aber genug Sprachgefühl besitzt, um zu wissen, wie unendlich Verschiedenes in einem „ist“ bezeichnet werden kann, der wird einräumen, dass es dort soviel gilt wie „bedeutet“, hier soviel wie „befindet sich in ähnlicher Lage wie“. Der Weinstock in der Allegorie Ez 17 ist das Volk Israel und weiter nichts, am wenigsten ein wirklicher Weinstock; ebenso ist der Mann im Syrerland „Du Mensch“ und weiter nichts; der Fuhrmann bei Lessing ist ein Fuhrmann wie alle Fuhrleute, nur in eigentümlicher Verfassung; nicht bedeutet er Lessing, er wird sogar nicht einmal mit Lessing, dem er als Fuhrmann gar nicht ähnlich ist, verglichen, blos seine Schuld, sein Unglück oder seine Misshandlung können mit denen Lessing's verglichen werden.

Ich definiere das Gleichnis als diejenige Redefigur, in welcher die Wirkung eines Satzes (Gedankens) gesichert werden soll durch Nebenstellung eines ähnlichen, einem andern Gebiet angehörigen, seiner Wirkung gewissen Satzes. Ausgeschlossen ist damit jede Verwechslung und Vermengung mit der Allegorie als derjenigen Redefigur, in welcher eine zusammenhängende Reihe von Begriffen (ein Satz oder Satzkomplex) dargestellt wird vermittelst einer zusammenhängenden Reihe von ähnlichen Begriffen aus einem andern Gebiete.

Die Verwandtschaft zwischen beiden Redefiguren beschränkt sich auf das, was das Minimum von wesentlichen Elementen des Maschalbegriffs ausmacht, die Selbständigkeit und das ὅμοιον als Grundlage. Abgesehen hiervon und von der grossen Freiheit der Bewegung, die beiden verstattet ist, resp. der Fülle von Stoff, die Gleichnis wie Alle-

gorie bearbeiten, der Fülle von Formen, in denen sie auftreten können, stehen sie sich schroff gegenüber. Ein Bildsatz und ein Hauptsatz ist zum Zustandekommen Beider nötig; aber in der Allegorie verschlingt der erstere scheinbar den letzteren, um in Wirklichkeit von dem letzteren verschlungen zu werden, wird der Bildsatz für seine innere Bedeutungslosigkeit dadurch, dass er äusserlich alles bedeutet, entschädigt; während er dem Uneingeweihten (vor der Deutung) alles gilt, gilt er (nach der Deutung) dem Eingeweihten nichts; im Gleichnis stehen beide Sätze mit gleichem Rechte nebeneinander, bleiben beide in ihrer natürlichen, eigentlichen Bedeutung, wollen beide gleich klar und zusammen, ohne Bevorzugung des einen oder des andern angeschaut und gleich energisch gedacht werden. Die Allegorie ist mehr ein Schmuck, das Gleichnis ein Machtmittel. Vollendet ist die Allegorie, wenn in ihrem Bildsatz auch nicht eine Silbe Beiwerk, jedes Wort doppeltes Verständnis zulassend, auf Deutung berechnet ist; vollendet ist das Gleichnis, wenn in seinem Bildsatz auch nicht eine Silbe gedeutelt werden kann, ein doppeltes oder falsches Verständnis zulässt. Der Allegorist schreibt jedes Wort im Blick auf das unsichtbare Modell, das er hier in sprödem Material wiederzugeben, nachzubilden versucht, und wenn sein Modell und sein Material sich widerstreben, lässt er möglichst das letztere die Kosten tragen; der Gleichnisredner richtet sich ganz nach seinem Material; ist es nicht gefügig, so verzichtet er überhaupt auf seine Benutzung. Das ist wohl das sicherste Erkennungszeichen einer Allegorie und eines Gleichnisses, dass jene das „Bild“ auf den „Gedanken“ zuschneidet, dies das „Bild“ in seiner Naturfarbe und allein um derselben willen unverletzt erhält. Wenn im Gleichnis das „Bild“ seine Schuldigkeit nicht thut, nicht unfehlbar wirkt, so kann des Hauptsatzes Wirkung dadurch nicht gefördert werden, und kein Nutzen ist hier Schaden.

Von Deutung kann bei einem Gleichnis nie die Rede sein. Zu lösen (λύσις, ἐπίλυσις) giebt es nur da, wo Knoten sind; wie kann ein Gleichnis, das geschaffen wird zum Entknoten, zum Erleichtern, mit solchen Hindernissen versehen sein; zu deuten und dolmetschen (ἑρμηνεία) giebt es nur da, wo eine fremde Sprache gesprochen wird. Rätselhaft, rätselartig darf an dem Gleichnis nichts sein; und wenn einem irgendwo von einem Gleichnis blos die eine Hälfte, das Bild zu Ohren käme, z. B. nur das Fragment: „Einer, der den Stiefelknecht unterm Arm barfuss läuft“, so gälte es nicht die Bedeutung dieser Bildrede zu erraten, sondern nachzuspüren, was wohl neben diesem Bildsatze für ein Hauptsatz gestanden habe, was durch ihn beleuchtet oder bewiesen worden sein möge. Solch ein Fragment könnte natürlich auch

der Ueberrest von einer Allegorie sein; aber weil es, unvollkommen überliefert, uns dunkel erscheint, braucht es noch lange nicht an seiner rechten Stelle Bestandteil einer Dunkelrede gewesen zu sein. Die Hälfte von einer „eigentlichen“ Rede wird für niemand, der eine Ahnung von diesem Gegensatze hat, durch den Zufall, dass die andre Hälfte verloren geht, zur uneigentlichen Rede.

Gleichnisse, wie ich sie eben beschrieben, sind im A. T. auch vorhanden, um vieles zahlreicher als Allegorien; das Proverbienbuch ist reich daran, während sie in den eigentlich poetischen Büchern oder Abschnitten seltener sind. Jesus hat ihrer viele gesprochen. Die mehrerwähnte παραβολή Mc 13 28 f. vom Feigenbaum ist das Muster solch eines Gleichnisses. Zwei ähnliche Sätze stehen neben einander, der eine von der Parusie, dem Thema jener ganzen Rede, der andre vom Feigenbaum handelnd; natürlich wird letzterer nur im Interesse des ersten herbeigezogen. Weshalb der Bildsatz voransteht, wurde oben S. 70 ausgeführt. Es kommen ja auch zweigliedrige Allegorien vor, so Ez 17 3—10 und 17 11 f. Aber dann ist das zweite Glied nur eine Wiederholung des ersten, allerdings nun in bildloser Rede, oder der vermeintliche zweite Teil enthält eine Reihe von Angaben, mit deren Hülfe die eigentliche Allegorie besser verstanden werden kann, ein Bund Schlüssel, welches der Leser in die Hand nehmen und zu dem vorher Berichteten zurückkehren soll, Randnoten in usum Delphini: immer ist die Allegorie zu Ende, wenn ihre Bildrede zu Ende ist. Nun denke man sich einmal die παραβολή Mc 13 28 f. mit 28 τὸ θέρος ἐστίν schliessend! Sie wäre rein unbegreiflich, denn was hier „Feigenbaum“, „Zweig“, „zart werden“, „Blätter treiben“, „Sommer“ bedeute, haben zwar viele Exegeten anzugeben gewusst, aber überwiegend unter eigenem Beifall. Dem Texte schlugen sie ins Angesicht. Denn οὕτως καί 29 beweist, dass hier nicht eine deutende Wiederholung von 28 vorliegt, dasselbe noch einmal, nur in andern Worten, „so auch“ ist nicht gleich „das heisst“, immer wird damit ein Zweites angeschlossen an ein Erstes. In der Allegorie Ez 17 ist der Weinstock „Israel“ und nicht „auch Israel“, bei Rückert der Drache „der Tod“ und nicht „auch der Tod“. Nein, 28 ist ganz ebenso eigentlich wie 29 zu verstehen; der Satz heisst Bildsatz nicht weil er aus lauter Bildern besteht, sondern weil er dem Gedanken von 29 die Dienste eines Bildes leisten will. Die Allegorie wäre auch spottschlecht, denn die Aehnlichkeit des Sommers mit dem Menschensohn ist frostig, noch gesuchter die zwischen den lenzlichen Trieben im Feigenbaum und den schauerlichen Vorgängen 6—25. Ebendeshalb ist an eine ausgeführte Vergleichung nicht zu denken, sondern nach Gleichnisart wird der Schluss von jenen schreckenden Ereignissen auf die Nähe der

Parusie an dem Satze veranschaulicht, dass jedermann von dem Ausschlagen des Feigenbaums auf die Nähe des Sommers schliesse; das Verhältnis zwischen dem Eintreffen der ταῦτα und der Parusie 29 ist genau so beschaffen, wie das zwischen der Belaubung der Feige und dem Sommer, wer das eine γινώσκει, kann und darf ebenso sicher das andre γινώσκειν. Aehnlich sind die beiden Sätze als Einzelfälle eines allgemeinen Gesetzes: Wenn eine Sache bemerkbar zu wirken beginnt, kann sie nicht mehr ferne sein — diesem Gesetz ist der Sommer so gut wie die Parusie, aber natürlich noch tausend andre Dinge unterworfen. Umzudeuten ist kein Wort in dieser Parabel, alles giebt guten Sinn blos dann, wenn man es eben das bedeuten lässt, was es auch sonst für alle Welt bedeutet. Nur das ἐπὶ θύραις 29 ist eine Metapher, die aber mit dem Gleichnis nichts zu schaffen hat und in 29 ihren Platz behaupten würde, auch wenn 28 niemals daneben gestanden hätte. Ich mache auch darauf noch aufmerksam, dass 29, wenn die verbindenden Wörtlein οὕτως καί vorn wegfielen, niemandem verraten würde, dass 28 ihm voraufgeht und innig zu ihm gehört: bei einer Allegorie ganz undenkbar, eine Deutung ohne Anspielung auf das zu Deutende! Endlich verbietet die Einleitung ἀπὸ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν direkt die allegorisierende Fassung; ihr Sinn ist Lessingisch ausgedrückt: Lasst Euch das mit einem vom Feigenbaum entnommenen Gleichnis erklären. Dann darf doch aber die Feige nur als Feige und nicht als Metapher für Gott weiss was in Betracht gezogen werden; denn wenn ich von jemand lernen soll, muss ich ihn scharf ins Auge fassen, nicht aber an seiner Statt irgend etwas andres. Die Sicherheit, mit der in der Entwicklung des Feigenbaums die sommerlichen Triebe den Sommer ankündigen, soll den Jüngern den Gradmesser für die Sicherheit bilden, mit der die Ereignisse 6ff. die Nähe der Parusie ankündigen. An dem Satz 28 konnte kein Palästinenser mäkeln noch rütteln; nun, fügt Jesus bei, merkt Euch das, mit dem, was ich 29 sage, steht es nicht anders. Dass die Jünger vom Feigenbaum noch weiteres lernen sollen, sein Saftigwerden und Knospen als Abbilder gewisser Parusievorzeichen betrachten, darf auf Grund des Textes niemand behaupten. Nicht über das Wesen der Parusie und ihrer Vorzeichen will Jesus sich hier verbreiten; darüber hat er klar genug gesprochen; nur um das „Wann“ und woran dies zu erkennen sei, handelt es sich noch. Die Deutelustigen haben fragen zu müssen gemeint, warum Jesus gerade die Feige gewählt habe; offenbar müsse diese zur Vergleichung mit den Parusievorboten sich besonders eignen. Selbst wenn wir keine Antwort wüssten, würden wir die Frage als eine unnütze abweisen: vor einem treffenden Gleichnis sorgen wir uns: Warum hat er nur

nicht ein andres treffendes gewählt? Schon das ist ein Meistern des Meisters, vollends aber, wenn man sogar hinter dem Zartwerden und Blättertreiben noch geheime Absichten vermutet, somit ihm für das nach der Wahl des Bildstoffes selbstverständliche Detail bedeutsame Motive abverlangt. SCHANZ schreibt zu Mt 24 32: „παραβολή ist hier die Einkleidung des Gedankens in eine bildliche Form.“ Rechnet er 33 nicht mehr zur παραβολή? Aber in 33 erfolgt ja erst, was die Jünger „lernen“ sollen. Hängt also das Kleid neben dem Körper? Wehe dem profanen Redner, der sich von seinen Exegeten so deuten lassen müsste.

Ebenfalls unversehrt erhalten scheint das Gleichnis vom Dieb zu sein (ausdrücklich παραβολή genannt) Lc 12 39 40, der Hauptsatz durch καὶ ὑμεῖς an den Bildsatz angeknüpft. Wer hier das Einzelne deutet oder vergleicht, muss die Jünger zu Hausherren, den Messias zum Dieb stempeln. Wird hier STEINMEYER seine prophetische Drohung wiederholen: „wehe denen, die aus sauer süss“, nämlich die sonst Böses bedeutende ζύμη zum Abbilde eines Göttlichen, des Himmelreichs, machen? Hat nicht nach seiner Auslegungsmethode Christus selber hier aus einem Dieb den Menschensohn, also aus dem Sauersten das Süsseste gemacht? Oder werden wir fortan, nach der Konsequenz seiner Thesis (S. 42): „Was die Schrift einmal gemein gemacht, das zu heiligen hat die Exegese kein Recht“ fortan in christlichen Kreisen den Dieb heilig halten? Was hat man nicht für Mühe an diesen Vers verschwendet! GODET erklärt stramm: „Der Wiederkommende ist nicht blos ein geliebter Herr, der alles ersetzt, was man für ihn hingegeben hat, sondern auch wie ein Dieb, der alles nimmt, was man nicht hätte behalten sollen.“ Sollte nicht die ganze Methode verkehrt sein, welche bei ihrem „Deuten“ so matte Entschuldigungen und so übelwitzige Begriffsverdrehungen — als ob der Dieb nähme, was der Bestohlene nicht hätte behalten sollen! — nötig hat?

Lc nennt 5 36 das Wort vom Lappen und Kleid eine παραβολή. Jesus beantwortet mit dieser Parabel an zweiter Stelle den Vorwurf: Warum fasten Deine Jünger nicht, da es doch die Jünger der Pharisäer und des Johannes thun? Hier stellt kein οὕτως καί den Allegoristen, die schon wieder darnach dürsten, Lappen und Kleid, Schläuche und Wein zu pneumatisieren, ärgerlich ein Bein; wir empfangen ein Bild und noch ein Bild — denn um ihrer selbst willen führt Jesus hier gewiss Lappen und Wein nicht vor — vielleicht soll der Leser alles an diesen Bildern Zug um Zug deuten? Aber, mag der erste Blick solche Vermutung nahe legen, der Wunsch scheitert an der That-

sache, dass 36 und 37 offenbar Parallelen sind[1]. Welch merkwürdiger Gegenstand müsste das nun sein, der ebenso neuer Lappen, wie neuer feuriger Wein genannt werden kann, zugleich ein μὴ συμφωνοῦν und ein ῥῆσσον! Die Antworten auf die Frage, was ἱμάτιον und ῥάκος, οἶνος und ἀσκοί hier sind, bedeuten, haben in 18 Jahrhunderten mehr Fragen offen gelassen als gelöst — da ist die Vermutung an der Zeit, dass die ganze Frage falsch gestellt war: wenn die Verse als Gleichnisse genommen werden, so hebt sich jede Schwierigkeit. Allerdings, von beiden sind uns nur die Bildsätze erhalten, der — beiden gemeinschaftliche — „Hauptsatz“ nicht; die Evangelisten oder vielmehr ihre Quelle hat ihn vielleicht ausgelassen, weil er ihr aus dem Zusammenhange leicht eruierbar, also entbehrlich schien, oder weil sie ihn bereits in den Bildern zweimal „eingekleidet“ wähnte — doch könnte schon Jesus neben den hellen „Bildern“ die „Sache“ als unmissverständlich weggelassen, im Sinn behalten haben, eine dem Redner viel näher als dem Schriftsteller liegende Aposiopese. Wieviel spricht beim Redner ein Gestus, ein Blick, eine Modulation der Stimme! Aber auch der Schriftsteller kann sogar ausserhalb allen Zusammenhanges so ein halbes Gleichnis bilden, wenn er seinem Publikum Scharfsinn genug zutraut, dass sie merken, welchen Gedanken er im Geiste daneben gestellt hat, z. B. Henke (S. 156): „Weil es heilsam ist, dass die Kinder an den Storch glauben, der ihnen die kleinen Geschwister bringt, ist es darum auch wahr?“ Jeder gebildete Theologe weiss sofort, welchem Irrtum Henke damit entgegentreten möchte, und keinem wird es einfallen, Kinder, Storch und kleine Geschwister an und für sich im mindesten für den „Gedanken“, dem das Bild dient, zu verwerten.

Zum Evangelium zurückzukehren, welchen Zweck hätte es, zwei das gleiche bedeutende Allegorien neben einander zu packen? Genügt es nicht auch für den tiefsten Gedanken, wenn wir ihn einmal empfangen? Oder war eine der beiden Einkleidungen unvollkommen, ergänzungsbedürftig, warum sie dann nicht lieber ausstreichen? Waren es aber beide — ersetzen zwei schlechte Bilder ein gutes? Die Zweiheit ist bei der Allegorie höchst befremdlich, beim Gleichnis rasch gerechtfertigt: denn zwei Exemplare desselben Bildes, etwa eines Apollokopfes, stellt man nicht neben einander, wohl aber stützt man eine Decke gern durch zwei Säulen. Haben wir in den Parabeln Verhüllungsreden, so ist ihre Doppelheit eine armselige Platzvergeudung, sind sie dagegen Mittel, die Wirkung eines wichtigen Satzes zu sichern

[1] Bestritten ist freilich auch dies worden, und von höchst achtbaren Forschern, jedoch nur in der Verlegenheit, weil ihr falscher Standpunkt sonst mit dieser Perikope nicht fertig ward.

durch Beleuchtung oder Begründung oder was sonst, nun, so machen zwei Fenster das Zimmer heller als eins. Zwei Allegorien gleichen Sinnes neben einander würden die Wirkung vermindern; wer ertrüge neben der Schilderung des Kaisers Julian die eines andern gekrönten Romantikers in gleichem Stile? Dagegen die Gleichnisse häufen, heisst ihre Tüchtigkeit steigern, ist deshalb ganz gewöhnlich (z. B. Henke S. 164: „Tradition und Selbstthätigkeit, Konsumenten und Produzenten oder Altflicker und Künstler, Repetenten und Dozenten, Kärrner und Könige"). Man kann geradezu von einer Neigung der Gleichnisse zu paarweisem Auftreten sprechen, schon Aristot. Rhet. II 20 (s. oben S. 70) liefert als Beispiel der παραβολή sogleich ein Paar, insofern er zur Bestätigung seines Satzes vom Erlosen der Regenten zwei ähnliche aufbringt. Der Gedanke wird eben heller, wenn ich von zwei Seiten her Licht auf ihn lenke. Namentlich in der Situation, in der Jesus die Gleichnisse Lc 5 36ff. gesprochen haben soll, ist der Wert der Verdoppelung der „Bildhälfte" unverkennbar. Man hatte ihm den Vorwurf gemacht: Wie kannst Du nur die fromme Fastenübung von Deinen Jüngern so vernachlässigen lassen, wo doch alle andern rechten Israeliter so genau ihre Pflicht thun — eine rätselhafte Antwort von seiner Seite hätte als Ausflucht genommen werden müssen: er giebt die unzweideutigste, indem er an den gesunden Verstand, an die eigne Praxis der Gegner appelliert. Aus zwei ganz verschiedenen Gebieten holt er die Belege dafür, dass sie, wo sie vernünftig handeln, es genau so machen, wie er: Ihr, die Ihr uns tadelt, was würdet Ihr zu einem sagen, der auf einen zerrissenen Rock einen Lappen von ungewalktem Tuch flickt? Zu einem, der unausgegohrenen Wein in abgebrauchte Schläuche schüttet? Da ist Euer Urteil gleich fertig — aber würde ich nicht dem gleichen Urteil verfallen, wenn ich mich Eurem Ansinnen fügte? So hatte er durch schlagende Analogien den Satz bewiesen, auf den es ihm ankam; zweimal in gleichgiltigen Fragen mussten sie ein Gesetz anerkennen, das doch ihn zu seinem getadelten Verfahren in der Fastenfrage zwang.

Schon das οὐδείς passt gar nicht in eine Allegorie hinein; die hat es mit ganz speziellen Dingen zu thun; unsern Parabeln Lc 5 36ff. kommt es offenbar auf Allgemeingiltigkeit an; die zu konstatieren hat nur der ein Interesse, der etwas beweisen möchte. Ein οὐδείς lässt sich übrigens beim besten Willen nicht deuten und nicht vergleichen; welch elendes Machwerk wäre nun eine Allegorie, in der gerade der am stärksten betonte Begriff nicht allegorisch genommen werden muss! Und wenn die Verse blos in verhüllter Form Jesu Handlungsweise beschrieben, oder die der Johannesjünger, so wäre dies οὐδείς eine Lüge; in dem,

was das Thema jener Rede bildet, waren ja ausdrücklich arge Differenzen konstatiert worden; mit οὐδείς konnte also Jesus, ohne die Wahrheit zu verletzen, nur auf Dinge sich berufen, die diesem Thema fern liegen, die mit Fasten oder Nichtfasten gar nichts zu schaffen haben, bei denen es die Jünger Jesu genau so halten wie die der Pharisäer und des Johannes, wie jeder Jude und jeder Grieche. Solche allgemein anerkannten Dinge werden aber nur in höherem Interesse herangezogen, weil der Redner den Wunsch hat, einem von seinen Hörern bestrittenen Satze durch Berufung auf einen unbestrittenen oder am liebsten auf mehrere solche, denen die Logik doch nur die gleiche Sicherheit wie jenem ersten zusprechen kann, zu Hilfe zu kommen. Welches für Lc 5 36ff. dieser bestrittene Satz sei, hat die Auslegung festzustellen; gewiss ist, dass er eine Anwendung des beiden Bildsätzen gemeinsamen Gesetzes auf eine religiöse Grundfrage enthalten hat. Alles, was zwischen dem Lappen- und dem Weinbild different ist, kann für den Hauptsatz nicht von Bedeutung sein; mithin das Wesen eines zerrissenen Rockes, neuer Lappen, frischen Weines; wer von da zur Fastenangelegenheit Linien zieht, der vergesse nicht, dass der Text ihm kein Recht dazu giebt, und er masse sich nicht an, seine Fündlein als Auslegung göttlicher Worte mit göttlicher Autorität zu umkleiden. Nicht gedeutet will das Parabelbild werden, sondern angewendet; dadurch reicht es etwas zum Lernen (μάθετε Mc 13 28) hin, weil es den Hörer veranlasst, aus irgend einem ihm wohlbekannten Satz den Gedankenkern, das regierende Gesetz zu erheben und dies vorurteilslos auch auf das Verhältnis, das Gebiet anzuwenden, welches ihm bisher noch unklar war.

Anwendung, nicht Deutung, heischt auch die παραβολή Lc 4 23. Trotz ihrer imperativischen Form und ihrer scheinbaren Eingliedrigkeit ist sie ein Gleichnis. „Arzt, heile Dich selber" erwartet Jesus von den Nazarenern zu hören, aber weder hat er, noch hätten seine Landsleute durch diese Worte ihn als Arzt bezeichnet und seine Thätigkeit mindestens dem „Heilen" verglichen. Der Imperativ ist dieser wahrscheinlich längst sprichwörtlichen Rede nicht wesentlich, man darf umschreiben: Von einem Arzt kann man verlangen, dass er vor allem seine eigene Krankheit zu heilen wisse. Tausendmal war der Spruch schon angewendet worden, wird er angewendet bis heute auf Schuhflicker und auf Koryphäen der Finanzwissenschaft, auf Leute, die mit Jesus nicht die geringste Aehnlichkeit haben und mit einem Arzte auch nicht: seine Bedeutung hängt eben nicht an dem Subjekt „Arzt" und an dem Verbum „heilen", sondern an dem Verhältnis beider, oder an dem Gesetz, das dies Verhältnis schafft: Wer Andern aus der Not

helfen will, muss vor allem sich selbst aus gleicher Not zu helfen wissen. Ἰατρέ, θεράπευσον σεαυτόν ist ein konkreter Ausdruck dieser abstrakten Regel, in 23b stellt Jesus einen andern konkreten Ausdruck derselben Regel jenem zur Seite, nämlich seine Pflicht (die er nach Meinung der Nazarener, freilich nicht nach seiner Meinung hatte), als Wundermann in erster Linie gleichsam an sich selber, auf dem Boden seiner Heimat Wunder zu thun.

Lc 6 39 scheinen der τυφλός, der βόθυνος, das ὁδηγεῖν allegorische Fassung zu fordern, denn dies sind durch das A. T. geheiligte Bilder für den Unempfänglichen, für das Verderben, für geistige Weisung. Indess das ganz eigentliche Verständnis des Verses ergiebt einen so anschaulichen, so befriedigenden Gedanken, dass man sich schwer entschliesst, das alles als wertlose Hülle wegzuwerfen. Nun werden wir aber auch durch μήτι in 39b und οὐχί in 39c um unser Urteil befragt, um die Unterschrift „Nein" und nachher „Ja" gebeten; dem könnte und dürfte der Leser nicht Folge leisten, wenn er Metaphern gegenübersteht, über deren Bedeutung er möglicherweise ganz im Irrtum sich befindet. Wo meine Zustimmung kategorisch gefordert wird, muss ein festbestimmter, klar begrenzter Stoff vorliegen, und nicht ein erst durch schwierige Manipulationen festzustellender; diese Art zu argumentieren baut auf die Erfahrung aller Hörer. Also ist jedes Wort zu nehmen wie es lautet; man soll sich vorstellen, welches das Ende sein würde, wenn ein Blinder einen Leidensgenossen führen wollte, um ein ebenso klares Urteil zu haben über den etwa ähnlichen Fall, dass in Israel Leute, die Gott nicht kennen, Leuten, die Gott auch nicht kennen, Gott zeigen wollen. Möglich, dass Jesus dabei an die Aehnlichkeit zwischen Blinden und den pharisäischen Volkslehrern, diesen Verblendeten κατ' ἐξοχήν, dachte; ob er es gethan oder nicht, trägt zu der Güte des Gleichnisses nichts bei; der Vers könnte seinen Zweck auch in der Form erfüllen: Kann etwa ein Toter einen Toten lebendig machen? Oder kann wohl ein Abgebrannter einen Abgebrannten in sein Haus aufnehmen? Eine Frage, die nur e i n e Antwort verlangt, will sicher den Blick des Gefragten nur auf e i n e n Punkt hinlenken und nicht ihn zur Aufspürung allerlei geheimer Bedeutungen dieses und jenes Wortes im Satze reizen.

Aber treffen wir nicht in Mc 2 19 gerade solche Frage: μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος . . . νηστεύειν? Und lässt sich hier abläugnen, dass οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος Metapher für „Jesusjünger" wie nachher das ὁ νυμφίος Metapher für „Jesus" ist? Wird diese Deutung nicht unvermeidlich durch die Wendung des Lc 5 34 μὴ δύνασθε (Ihr Pharisäer und Schriftgelehrten) τοὺς υἱοὺς τ. ν. . . . ποιῆσαι νηστεύειν, was doch direkt auf

den von jener Seite in 33 angedeuteten Wunsch, die Jesusjünger den Johannesjüngern ähnlich zu machen, zurückschlägt? Wird nicht 5 35 die plötzliche Wegraffung des Bräutigams so geweissagt, wie es nur passt, wenn der νυμφίος Christus ist? Das letztere räume ich ein; es ist unläugbar, dass die Evangelisten unter dem νυμφίος hier sich den Heiland und sonst niemand vorgestellt haben; aber dass diese Auffassung die authentische, die mit dem Bildwort ursprünglich indizierte war, bezweifle ich. Dies sichere μὴ δύνανται, das daherfährt, als gäbe es keinen Widerstand, wäre recht ungerechtfertigt, sein Pathos fast komisch, wenn der Herr blos ein Nein auf die Frage der Gegner erwiderte. Warum fasten Deine Jünger nicht? Darauf sollte Christus antworten: Meine Jünger können doch nicht, während ich bei ihnen bin, fasten?! Warum nicht? würden die Fragesteller ihm entgegnet haben, und wir müssten bekennen: ihr Unwille ist begründet, denn eine Antwort ist das nicht, was sie 34 bekommen, sondern eine höchstens beleidigende Bestätigung dessen, was sie 33 gesagt, was sie längst wissen. Nein, Jesus will den Grund nennen, warum sie nicht fasten; er führt die Ankläger in eine Hochzeitsgesellschaft — weshalb wird wohl da nicht gefastet? Οὐ δύνανται würden sie alle gerufen haben! Nun, aus demselben Motiv entspringt bei meinen Jüngern die Unterlassung der Fasten. — Bei dieser Auffassung hat Jesus nicht nur eine Ausrede gebraucht, sondern eine wirkliche Verteidigung unternommen: jedes Wort ist sonnenklar, jedes schlicht zu verstehen, wie immer: nicht einmal verglichen hat er sich mit einem νυμφίος — denn diesen Vergleich hätten damals Wenige begriffen — sondern das Verhältnis der Jünger zu ihm ist dem von Hochzeitsgästen zum anwesenden Bräutigam ähnlich; daher die gleiche Fröhlichkeit, dort wie hier denkt keiner ans Fasten. Wenn die anschliessende Todesweissagung 35 von Jesu stammen sollte, so würde das νυμφίος in ihr nichts zu Gunsten einer allegorisierenden Fassung von 34 leisten; hier hat die zweite Seite des Gleichnisses, die bildlose, das Feld allein wiedergewonnen und νυμφίος ist eine in Reminiszenz an das Vorhergegangene gebildete Metapher, von der Art wie Lessing sagte: der Fuhrmann bin ich.

Wiederum zwei Gleichnisse bietet Mc 3 23ff. Die These steht oben an: Satan kann nicht, wie Eure Verleumdung behauptet, sich selber austreiben. Kein Königreich kann bestehen bei innerem Zwist (24), kein Haus kann bestehen bei innerem Zwist (25), folglich kann auch Satan nicht bestehen bei innerem Zwist (26), und Eure Rede, als ob er in mir ἐφ' ἑαυτὸν ἀνέστη, ist Unsinn. Regelrechter gebaut kann kein Gleichnis sein. Worauf es dem Redner im Kontext ankommt, ist allein der Satz 26; wären 24 25 Allegorien, so wären sie mit 26 iden-

tisch und daneben überflüssig; mit Ehren füllen sie ihren Platz nur aus, wenn man in ihnen Beweismittel (κοιναὶ πίστεις) erblickt, der täglichen Erfahrung entnommen. Satan ist einem Hause nicht ähnlich, und einem Königreiche auch kaum; aber demselben Gesetz ist er wie sie unterworfen, dem nämlich: Innerer Zwist bewirkt den Ruin. Unterricht über das Wesen Satans wollte Jesus hier doch nicht erteilen, sondern sein zürnendes πῶς 23 begründen; selbst ein kindlicher Verstand muss seinen Analogieschlüssen beipflichten; wie lächerlich, dieser παραβολή eine Deutung beifügen zu wollen oder in ihr deutende Bestandteile zu suchen!

Ein formvollendetes Gleichnispaar bietet Lc 14 28ff. Wiederum spotten beide Gleichnisse jeder Allegorese. Turmbauen und Kriegführen haben unter einander so wenig Aehnlichkeit wie jedes von ihnen mit der Nachfolge Jesu; 28ff. wie 31f. illustrieren gerade an Verhältnissen, die jedem aus dem täglichen Leben vertraut sind, wie es gescheiter ist, gar nicht erst anfangen, als wegen unzureichender Mittel das Angefangene schmählich wieder aufgeben zu müssen. Mit dem οὕτως οὖν 33 kann nie der Uebergang zur „Deutung“ gewonnen werden, sondern zu einer Behauptung, die gerade so viel inneres Recht hat wie die von 28—30 und 31f., weil sie jenen strikt parallel läuft.

Wir brechen die Wanderung durch das reiche Gebiet der „Gleichnisse“ Jesu hier ab, weil wir sie alle besprechen müssten, um Vollständigkeit im Aufzählen der Unmöglichkeiten, die die Verwechslung der eigentlichen Rede mit der allegorischen zu Wege gebracht hat, zu erzielen. Nur darauf möchte ich zum Schluss noch hinweisen, wie am stärksten vielleicht der argumentative Charakter des Gleichnisses da heraustritt, wo die Bild- an die Sachhälfte statt durch ein οὕτως καί vielmehr durch πόσῳ μᾶλλον angeknüpft wird, wie in der παραβολή von den bittenden Kindern Mt 7 9—11. Hier kündigt das πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὑμῶν . . . δώσει ἀγαθά τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν ein regelrechtes Schlussverfahren an, durch das der Satz: πᾶς ὁ αἰτῶν λαμβάνει bewiesen wird. Und einem πόσῳ μᾶλλον sollte uneigentliche Rede voraufgehen können?

Der einzige belangreiche Einwand gegen unsre Identifizierung vieler „Parabeln“ Jesu mit Gleichnissen — wie wir das Wort verstehen — gründet sich auf die Schwierigkeit, den Sinn mancher evangelischen Parabeln festzustellen. Wenn diese Schwierigkeit auf unserm Standpunkte auch nicht von ferne an die heranreicht, mit der die allegorisierenden Exegeten zu kämpfen haben, so soll sie doch keineswegs abgestritten werden. Ein Gleichnis, wirft man uns ein, soll ja doch unmissverständlich sein und gerade jedes Schwanken des Lesers verhindern! Dem ist so, und Jesu Gleichnisse sind klar und unmissver-

ständlich gewesen: aber wir besitzen sie eben nur in verstümmelter Form. Namentlich das abgekürzte Gleichnis, bei dem die Sachhälfte entweder ganz fortgelassen worden oder nur in einem Ansatz vorhanden ist, erlangt die Klarheit durch den Zusammenhang, in den der Redner es stellt, die meisten Reden Jesu aber, auch die parabolischen, sind uns leider zusammenhangslos oder in falscher Verbindung aufbewahrt worden. Kurzen Denksprüchen, präzis formulierten Geboten schadet das wenig; die Bildrede verliert durch Loslösung von ihrem Mutterboden, es sei denn, dass sie von Hause aus in Vereinzelung, wie das Rätsel wohl stets, vorgetragen wird. Jesu Gleichnisse sind, wie auch die Evangelisten noch fühlen, grösstenteils innerhalb grösserer Reden, bei bestimmten Veranlassungen zu Angriffs- oder Verteidigungszwecken gesprochen worden: sobald wir das den ersten Hörern immer bekannte Thema nicht kennen oder von unsern Berichterstattern auf falsche Bahnen gewiesen werden, muss Unsicherheit in der Exegese Platz greifen. Aber das ist nicht die Schuld der Redeform, so wenig wie des Redners, sondern lediglich der Ueberlieferung. Das edler Rhetorische lässt sich nicht ohne Schaden von seinem Platze reissen und in Magazinen für spätere Borger aufspeichern; was fein und lieblich ist, in der Sprache wie im Gedanken, muss man in seiner Heimat studieren! Von den παραβολαί unsers Meisters gilt dies vornehmlich. Nimmer verschmerzen wirs, dass viele seiner köstlichen Aussprüche bildlicher Art ganz verloren gegangen oder nur fragmentarisch uns überliefert worden sind, dass wir häufig weder die Veranlassung kennen, bei welcher, noch die Stimmung, in welcher, noch die Hörer, zu welchen er sie sprach, geschweige die Oertlichkeit, in der er sich gerade befand, die letzten Erlebnisse, die in seinem und der Seinigen Herzen noch nachklangen, sowie was Jesus solch einem Ausspruch vorbereitend vorausgeschickt, was er weiterschreitend auf der sonnigen Strasse seiner Kontemplation daran angeknüpft haben mag. Gleichnisse sind wohl von so kompaktem Gefüge, dass sie noch perlenartig aufgereiht nutzbar und erbaulich sein können — Beweise liegen vor von Salomo's Sprüchwörterbuch an bis zu Abschnitten in Rothe's „Stillen Stunden"; aber da handelt es sich immer um schriftstellerische Arbeiten; Jesu Parabeln waren auf sofortige Wirkung berechnet, Kinder des Augenblicks, tief eingetaucht in die Eigenheit der Gegenwart, der Zauber der Unmittelbarkeit liess sich bei ihnen durch keinen Buchstaben fortpflanzen. Das grösste Unglück jedoch war, dass sie erst als man sie schon nicht mehr recht verstand aufgezeichnet worden sind, dass bei der Weitererzählung wichtige Stücke fortfielen, besonders häufig die Sachhälfte, die den Gedanken, den

Existenzgrund für das Gleichnis aussprach; nur das Bild haftete im Gedächtnis; bald glaubte man, mehr als das Bild brauche man auch nicht zu besitzen. Fragmentarisch liegen diese Schöpfungen jetzt vor uns; kein Wunder, dass die Versuche zu ergänzen nicht ausnahmslos unzweifelhaften Erfolg gewinnen. Mc 3 23—26 sind sonnenklare Gleichnisse; wenn aber irgendwo im Evangelium blos 24 25 abgerissen ständen, könnten wir dann ehrlicherweise mehr als Vermutungen über sie äussern? Gleich dahinter steht Mc 3 27 von dem Starken, den ein Stärkerer bändigt; welcher Leser würde die Absicht jener Worte durchschauen, wenn der Kontext ihm nicht einen Fingerzeig böte? Nur durch liebevolles Versenken in den Geist Jesu, durch vorsichtiges Beleuchten des Blassgewordenen von dem Hellgebliebenen aus können wir diese Lücke, die die Tradition lässt, einigermassen ausfüllen und so den vollen Wert der Reliquien von Jesu Gleichnissen zurückgewinnen. Es sind, wenn wir die Doppelgleichnisse nur je einmal mitrechnen, immerhin etwa 30 Stücke aus den synoptischen Reden Jesu, die wir als Gleichnisse in dem oben umschriebenen Sinne zu betrachten haben.

Indess der Kreis der Parabeln Jesu reicht weiter. Gerade die berühmtesten synoptischen παραβολαί sind bisher von uns noch nicht erwähnt worden. Wir unterscheiden sie von den eigentlichen Gleichnissen als eine besondere Klasse, und der Bibelleser hat von jeher solch einen Unterschied empfunden, die hermeneutische Kunst sich wenigstens bemüht ihn begrifflich festzulegen. Allerdings sind die Grenzen fliessende; man kann bei einigen Perikopen zweifeln, ob sie mit mehr Recht zu der ersten Gruppe oder zu einer höheren gezählt würden, z. B. bei Mt 7 24—27 dem Bildwort vom Hausbau auf Felsen oder Sand, bei Lc 11 5—8 der παραβολή vom ungestüm bittenden Freund. Aber für die Bestimmung der Eigenart werden wir uns natürlich nicht an die vielleicht durch mangelhafte Ueberlieferung etwas unkenntlich gewordenen, sondern an die tadellos erhaltenen Exemplare halten. Und da ist das, was alle noch übrigen παραβολαί — 20 bis 25 an Zahl — der synoptischen Evangelien im Unterschied von den Gleichnissen gemeinsam haben, die erzählende Form. Diese würde zwar auch beim Gleichnisse nicht ausgeschlossen sein, wenn nämlich der Satz, dem der Bildsatz beigeordnet ist, ebenfalls eine Erzählung enthielte, wenn es sich also in diesen Parabeln darum handelte, das Verständnis (im Vollsinn dieses Wortes) irgend welcher vergangenen Thatsachen zu fördern. Allein bei den παραβολαί, von denen wir jetzt zu handeln haben, ist das nicht der Fall. Die Säemannsparabel beginnt mit einem historischen Tempus ἐξῆλθεν und schliesst mit ἔπεσεν — ἐδίδου — ἔφερεν. In der

Deutung erscheinen lauter Präsentia, die Dinge, die wir da als in der Parabel gemeint kennen lernen, sind keineswegs vergangene, sondern erst recht der Gegenwart angehörig und aller Zukunft. In den sechs andern Parabeln von Mt 13 wird regelmässig das Himmelreich als der Gegenstand genannt, der mit dem Erzählten verglichen werden soll, und Mt 22 2 ist nicht die einzige Stelle, wo dieser Fingerzeig wiederkehrt; das Himmelreich ist doch aber wahrhaftig nicht eine vergangene, sondern eine gegenwärtige (Lc 17 21) und eine zu ewigem Bleiben bestimmte Institution. Mt 21 39 heisst es in der Parabel von den bösen Weingärtnern, sie warfen den Sohn aus dem Weinberg hinaus und töteten ihn. Freilich schlägt nun 40 um ins Futurum, Jesus fragt: Wenn nun der Herr des Weinbergs kommen wird, was wird er dann den Weingärtnern thun? aber wenn 45 die Pharisäer merken, dass er περὶ αὐτῶν τὰς παραβολὰς λέγει, so hat er mindestens mit dem ἀπέκτειναν in 39 im Bilde etwas in die Vergangenheit verlegt, was in der Wirklichkeit erst bevorstand. Noch Mt 25 1ff. vergleicht das Himmelreich mit zehn Jungfrauen, deren verschiedene Schicksale erzählt werden. Der Schlusssatz aber 13 mahnt zum Wachen, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἡμέραν οὐδὲ τὴν ὥραν. Mithin kann sich erst in Zukunft das Analogon zu dem 1—12 Berichteten vollenden.

Die volle Gleichartigkeit zwischen „Bild“ und „Sache“ ist hier verschwunden. Das Bild liegt immer in der Vergangenheit, die Sache nicht. Beim Gleichnis verstand sich die Identität der Zeitform auf beiden Seiten von selbst. Und das scheint nicht der einzige Unterschied zu sein. Das Bild im G l e i c h n i s ist der jedermann zugänglichen Wirklichkeit entnommen, weist hin auf Dinge, die jeden Tag geschehen, auf Verhältnisse, deren Dasein der schlechteste Wille anerkennen muss; es wappnet sich drum auch mit der unantastbaren Evidenz eines τίς ἐξ ὑμῶν, eines μήτι, eines οὐδείς. Hier dagegen werden uns Geschichten erzählt, frei von Jesus erfundene, zum Teil mit einer selbst in kleinen Nebenzügen verschwenderischen Ausführlichkeit; nicht, was jeder thut, was gar nicht anders sein kann, wird uns vorgehalten, sondern was einmal jemand gethan hat, ohne zu fragen, ob andre Leute es auch so machen würden. Kann diese Spezies des Maschal noch aus demselben Bedürfnis wie das Gleichnis geboren sein, nämlich dem, die Wirkung eines Satzes durch Heranziehung eines g l e i c h a r t i g e n von andrem Gebiete her, der aber seiner Wirkung sicherer ist, zu erzwingen? Handelt es sich hier um e i n e n Satz hüben und drüben? Kann etwas einmal Vorgekommenes — dessen Vorkommen noch dazu blos die Phantasie des Redners uns verbürgt — s e i n e r W i r k u n g g e w i s s heissen?

Jawohl, wir finden zunächst dieselbe Redeform wieder wie bisher, nur in einer höheren Potenz. Die παραβολαί der zweiten Klasse unterscheiden sich von den reinen Gleichnissen nicht mehr als die allegorische Erzählung von dem allegorischen Satz (wie nach Origenes jedes Opfergesetz in Exodus und Leviticus einer wäre), nicht mehr als Rückert's „Parabel“ von dem Dunkelwort im Brief des Hieronymus (s. S. 51), sodass wir mit dem Namen Gleichniserzählung auskämen. Aber längst ist uns ein besonderer Name für diese Gattung von Redeformen geläufig: die Fabel. Aristoteles (Rhet. II 20) nennt in einem Atem mit der παραβολή als zusammen eine Art des rhetorischen Beispiels konstituierend die Fabeln, Aesopische und Libysche. Bei ihm heissen sie λόγοι, sonst auch μῦθοι und αἶνοι, bei den Lateinern apologi, fabulae, fabellae. Das Musterbeispiel bildet bei Aristoteles die berühmte Fabel des Stesichoros vom Pferd, Hirsch und Menschen, die dieser einer Rede gegen den Antrag mehrerer Himeräer, dem zum Feldherrn gewählten Phalaris auch eine Leibwache zu bewilligen, beigefügt. Stesichoros erzählt da, wie einst ein Pferd, um Rache an einem ihm unbequemen Hirsch zu nehmen, sich in die völlige Sklaverei begab, nämlich die des zu Hülfe gerufenen Menschen, und geht zu dem Hauptsatz über: οὕτω δὲ καὶ ὑμεῖς ὁρᾶτε μὴ βουλόμενοι τοὺς πολεμίους τιμωρήσασθαι ταὐτὸ πάθητε τῷ ἵππῳ. Freunde allegorisierender Parabelexegese haben diese Fabel gern als eine Allegorie ausgegeben, anscheinend mit Recht, da es nachher von den Himeräern heisst, dass sie den Zaum schon aufliegen haben und sich nun auch besteigen lassen wollen: als ob das Pferd die Himeräer bedeuten könnte, wenn sie gewarnt werden, es mit sich nicht machen zu lassen wie das Pferd! Als ob das οὕτω καὶ ὑμεῖς nicht wie eine eiserne Schranke dastünde, um jede Vermischung beider Seiten zu verhindern! Wohl aber erinnere ich daran, dass dies οὕτω καὶ ὑμεῖς der Stesichoros-Fabel verbotenus und an derselben Stelle in evangelischen „Parabeln“ auftritt, z. B. in dem Gleichnis Mc 13 $_{28}$f. oder Lc 12 $_{39}$f. Die Verwandtschaft von Fabel und Gleichnis ist damit klar erwiesen. Hören wir jedoch nach Aristoteles noch die Fabel, mit der Aesop in Samos einen wegen Kapitalverbrechens angeklagten Demagogen verteidigte: Ein Fuchs stürzte beim Uebergang über einen Fluss in einen Graben, aus dem er nicht herauszuklettern vermochte. Als er nun lange dagelegen hatte und besonders von Mücken arg gequält wurde, sah ihn ein Igel und fragte mitleidig, ob er ihm nicht das Ungeziefer verscheuchen solle. Der Fuchs aber wehrte ihm, nannte auch den Grund: Diese sind ja schon satt von mir und zapfen mir nur noch wenig Blut ab, jagst Du sie aber fort, so werden andre hungrige kommen und mir das Blut wegsaugen bis auf

den letzten Tropfen. Nun, fuhr Aesop fort, auch Euch, Ihr Samier, wird dieser Angeklagte nichts mehr schaden, denn er ist bereits reich; tötet Ihr ihn aber, so werden andre, jetzt noch Arme, an seiner Statt auftreten und durch Diebstahl all Euer Staatseigentum auf die Seite bringen.“ Ist hier der Fuchs das Volk von Samos, ist sein Blut ihr Staatsvermögen, ist das Ungeziefer der Demagog? Unmöglich, denn wo bleibt der Fluss, der Sturz, der Graben, der Igel und sein mitleidiges Erbieten? Wenn diese Fabel im N. T. stünde, würden wir köstliche Antworten auf alle diese Fragen zu verzeichnen haben; aber Aesop, die Samier und Aristoteles haben von solchen Antworten nichts geahnt. Nein, das überleitende ἀτὰρ καὶ ὑμᾶς, ὦ ἄνδρες Σάμιοι, zerstört auch hier jeden Gedanken an Deutung; wer dasselbe nicht vergewaltigt, erkennt, dass hier zwei Angelegenheiten einander gegenüber gestellt werden, eine aus dem Tierleben einer aus der samischen Geschichte. Die letztere ist noch nicht abgeschlossen; um ihren Abschluss nach seinem Wunsche zu gestalten, schafft der Redner eben die Fabel. Kein Zweifel: er will seine Hörer bestimmen, dasselbe Urteil in der ihnen vorliegenden Angelegenheit zu fällen, das sie fällen müssen über die von ihm vorgelegte Angelegenheit. Er darf auf Erfolg rechnen, weil der eine Fall dem andern ähnlich ist. Nicht die Einzelheiten hüben und drüben entsprechen einander; ich wüsste nicht, was der gewaltthätige Phalaris gerade so Humanes haben sollte, während die Bürgerschaft von Himera nur dem Pferde gleichkommt; und wenn der angeklagte Demagog auch einem κυνοραίστης verglichen werden könnte (eigentlich müsste ich sagen: vielen κυνοραῖσται), so würden die Samier schwerlich in dem halbtoten Fuchs ihr Bild gesehen haben. Sondern die gesamte Sachlage dort und hier ist ähnlich: Die Himeräer benehmen sich dem Phalaris gegenüber wie jenes Pferd gegenüber dem Menschen; das Verhältnis der Samier zu dem diebischen Demagogen ist dem jenes Fuchses zu den Hundsfliegen ähnlich. Weiter hat Aesop gewiss nichts gewünscht, als dass am Ende seiner Rede die Samier zugestanden: Du hast Recht, Deine Geschichte trifft im Kern mit unsrer Frage von heute zusammen; und wie dort der Fuchs Recht hat, soll hier Dein Rat Recht behalten. Aus der Geschichte entnimmt ein verständiger Hörer mehr oder minder bewusst die Lehre: Es ist thöricht, ein kleineres Uebel beseitigen, wenn diese Beseitigung nur ein grösseres Uebel herbeiführt; für jeden Fall, wo jemand zwischen einem kleineren und einem grösseren Uebel zu wählen hat, kann jene Geschichte heilsam verwendet werden. Also wie beim Gleichnis, giebt es in der Fabel nur ein tertium comparationis, das man auffindet, wenn man das Gesetz erkennt oder wenigstens fühlt, das in beiden Teilen der Fabel waltet. Kein

Schatten von uneigentlicher Rede haftet an der Fabel, am wenigsten an ihrer Bildseite; gerade unbefangen, ohne jeden Gedanken an ihre momentane Situation, mussten die Samier der Geschichte Aesop's zuhören; hätten sie hinter dem Fuchs, den Mücken, dem Igel gleich etwas andres vermutet, so würden sie den ausschlaggebenden Eindruck von daher nicht empfangen haben. Und hätten sie hinterher die Details verglichen, z. B. sich über den Witz amüsiert, dass der öffentliche Ankläger, obwohl ein Mann von dem Pathos und der Eloquenz eines Demosthenes, mit einem Igel verglichen ward, so wäre ebenfalls ihre Aufmerksamkeit an der Hauptsache vorübergeglitten. Nur als Ganzes kann und soll die Fabel wirken, nur der gedankliche Kern aus ihr soll Anwendung finden auf gegenwärtige Fragen; eine Uebertragung darf nicht stattfinden, ausser von dem Eindruck der vollendeten Begebenheit auf die zu vollendende in Samos.

Die Fabel leistet hiernach ganz dasselbe wie ein Gleichnis. Sie ist ein Beglaubigungsmitel (zu den *κοιναὶ πίστεις* gerechnet), sie will bei dem Hörer etwas erreichen, was der Redende ohne diese Hülfe nicht erreichen zu können fürchtet. Die beiden besprochenen Fabelexemplare gehören der politischen und der gerichtlichen Beredtsamkeit an. Ihr Wert ist aber nicht an bestimmte Redegenres gebunden, etwa als wären sie blos zum Ueberreden brauchbar; auf den Willen wirken sie ja nur dadurch, dass sie über den Gegenstand, um den es sich handelt, Klarheit verbreiten. Ihr Erfolg kann demgemäss ebenso mannichfach wie der des Gleichnisses sein: dass sie die Erkenntnis bereichern, eine Empfindung berichtigen, den Willen bestimmen. Zunächst wenden sie sich, wie das Gleichnis, jedesmal an den gesunden Menschenverstand. Der muss die Aehnlichkeit wahrnehmen, thut ers, so ist alles gewonnen. Dass ein einzelner Fall erfunden wird, der dem vorliegenden ähnlich ist, steigert nur die Kraft dieser Redeform; denn, wie schon einmal gesagt, *φιλοσοφώτερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν*. Die gegenwärtige Wirklichkeit ist immer aus so vielen Faktoren zusammengesetzt, dass sie selten ein einzelnes Gesetz klar zur Erscheinung bringt; selbst was sie uns zeigt, sehen die von Vorurteilen getrübten Augen nur schwer oder unrichtig; möchte man also über einen Vorgang aus jedem Munde ein unbedingtes Ja! Vortrefflich! oder Infam! vernehmen, so muss man ihn schon selber zurechtmachen. Und die Erzählung eines Einzelfalles hat den bedeutenden Vorzug der Anschaulichkeit; das Interesse wird stärker angespannt, und wenn sich einem vor den Augen eine Sache Schritt vor Schritt entwickelt, so wird man von ihrer Kraft überwältigt. Beim Gleichnis, z. B. „niemand näht einen Lappen von neuem Tuch auf einen alten Rock“, giebt blos der Ver-

stand sein Jawort, bei der Fabel der Verstand und das Auge. Darauf kommt ja alles an, bei der „παραβολή“ wie beim λόγος, dass kein Widerspruch, kein Einwand gegen die Bildhälfte möglich ist; nur sucht der λόγος das gleiche Ziel auf anderm Wege als die aristotelische παραβολή, unser „Gleichnis“, zu erreichen. Das Gleichnis beruft sich auf Allgemeingiltiges, die Fabel auf einmal Vorgekommenes. LESSING's Gleichnis vom Fuhrmann (oben S. 79f.) setzt zwar auch einen erdichteten Fall, aber er wird durch „wenn“ als hypothetisch gekennzeichnet. Zumal wo sich das Gleichnis der Fabel nähert, überhaupt in der Kunstsprache, wird das Allgemeingiltige häufig an einem einzelnen Fall veranschaulicht, aber es ist eine stilistische Aeusserlichkeit, dass hier ein Fuhrmann und ein Befrachter, dort die Hochzeitsgäste und der Bräutigam genannt werden; die Bilder des Gleichnisses sind immer zeitlos. Dagegen gehört es zum Wesen der Fabel, dass sie Vergangenes, Vollendetes beibringt, dass sie ihrem „Mythus“ kühn die Wirklichkeit zuteilt. Das Gleichnis beugt jeder Opposition vor, indem es nur von Unzweifelhaftem redet, die Fabel hofft jeder Opposition auszuweichen, indem sie so hinreissend, so warm und frisch erzählt, dass der Hörer gar nicht an Einwürfe denkt. Sie macht ihm die Sache so wahrscheinlich, dass er nach der Wahrheit nicht fragt. Durch ihre Anschaulichkeit ersetzt die Fabel, was das Gleichnis durch die Autorität des allgemein Bekannten und Anerkannten voraus hat. Die Fabel steht sogar höher, weil sie feiner ist, die Tendenz weniger merken lässt. Das Gleichnis operiert mit οὐδείς, mit μήτι, mit πᾶς ἄνθρωπος, mit: wann immer, so oft nur etc., es sucht den Hörer durch die Wucht des „Ueberhaupt“, des „semper, ubique et ab omnibus“ gleichsam zu erdrücken. Die Fabel verzichtet vornehm auf dies Machtmittel, sie bittet: Hörer, lass Dir nur einen Fall erzählen, wenn der Dich nicht gewinnt, will ich stille sein. Ein ὁ σπείρων ist hier eine Seltenheit, alles Verallgemeinernde wird absichtlich gemieden — und W. HERTZBERG (Babrios' Fabeln, 1846) fand in dem unbestimmten Artikel eine Inkonsequenz! —; κριτής τις, δέκα παρθένοι, ἵππος, ἔλαφος, ἀλώπηξ oder ein blosses τις sind hier Träger der Handlung. Die Bevormundung des Hörers im Gleichnisse — durch: niemand, wer hätte nicht u. s. w. — verschmäht die Fabel; das Individuelle tritt in tadelloser Objektivität vor die Augen des Hörers, nie erlaubt sich der Erzähler mit seinem Urteil, seiner Empfindung durch die Maschen seines Netzes hindurchzugucken. Aber die Fabel ist gleich der Sibylle durch Verzichten reicher geworden; den Eindruck eines Gesetzes, dem man sich unterordnen müsse, schafft eine gut erfundene Geschichte noch sicherer, als wenn gleich im Voraus verkündigt wird: Gesetzmässigerweise muss unter den und den

Umständen jeder so handeln. Οὐ γὰρ οὕτως ὁ λόγος πείθει τοὺς πολλοὺς ὡς ἡ πρᾶξις, ἡ σιωπῶσα παραίνεσις, dies Wort von Gregor von Nazianz (Ep. 77) birgt auch in dieser Umdeutung eine wahre Beobachtung. Selbst die geschichtlichen Beispiele (πράγματα προγεγενημένα bei Aristoteles Rhet. II 20 als erstes εἶδος παραδείγματος, dessen zweites die παραβολή, drittes und letztes der λόγος ist) können sich mit den Fabeln nicht an Kraft messen: „was sich nie und nirgends hat begeben, das allein ist ewig wahr.“ In der Geschichte regiert vielfach ein unberechenbarer Zufall, in der Dichtung das Sollen, und dem Geist steht das letztere höher: nirgends empfindet er das δέον so stark wie in dem, was so geworden ist, wie es werden sollte.

Die Mehrzahl der παραβολαί Jesu, die erzählende Form tragen, sind Fabeln, wie die des Stesichoros und des Aesop. Ich kann die Fabel nur definieren als die *Redefigur, in welcher die Wirkung eines Satzes (Gedankens) gesichert werden soll durch Nebenstellung einer auf anderm Gebiet ablaufenden, ihrer Wirkung gewissen erdichteten Geschichte, deren Gedankengerippe dem jenes Satzes ähnlich ist.* Die Zweigliedrigkeit ist hiermit der Fabel wie dem Gleichnisse zugesprochen. Den hiehergezogenen „Parabeln“ kann man sie nicht wohl abstreiten, denn ihre fast konstante Einleitung: das Himmelreich ist ähnlich . . . hat blos Sinn, wenn von zwei verschiedenen Objekten die Rede ist. Den Buchstaben dieser Einleitungsformel zu pressen geht nicht an; denn einem auf Reisen gehenden Menschen, oder zehn Jungfrauen, worunter fünf thörichte, kann das Himmelreich im Ernste nicht gleichgestellt werden; es bedeutet etwa: Im Himmelreiche geht es so her wie in der folgenden Geschichte; oder: Im Himmelreich wird nach dem Gesetz verfahren, das in folgender Erzählung herrscht. Wohl aber hat man in der Fabel die Zweigliedrigkeit geleugnet und bisweilen auch darum gegen ihre Identifizierung mit evangelischen Parabeln protestiert. Der Fabel ist es nämlich bis heute kaum günstiger als Jesu Parabeln ergangen: man hat sie mangelhaft überliefert, den Zusammenhang zerrissen, falsch gedeutet, auf Grund falschen Verständnisses nachgeahmt: kann man richtige Erkenntnis ihres Wesens erwarten bei Hermeneutikern, die sich an späte Fabelsammlungen halten? Selbst einem Lessing gegenüber, den auch hier Herder in Feinfühligkeit übertraf, werden wir als Fundament den Satz festhalten, den der oberflächlichste Blick auf die Quellen bestätigt, dass die Fabel nicht dem Dichter ihren Ursprung verdankt, sondern dem Redner. Nicht gesungen oder geschrieben worden sind die ältesten Fabeln, sondern gesprochen, erfunden im Augenblick und für den Augenblick und

nicht um eine Weisheitsregel oder einen ethischen Lehrsatz anschaulich vorzutragen, sondern um eine schwierige Situation, in der sich der Redner befand, zu klären, um ihr die Auffassung und Beurteilung, die er wünschte, zu sichern.

So hat nach Herodot I 141 Cyrus den Ioniern und Aeoliern, als sie zu spät, um Dank zu empfangen, ihre Unterwerfung anboten, die Fabel vom flötenden Fischer erzählt, so erzählte Stesichoros die seinige den Himeräern. Ebenso ist die erste Fabel in Rom durch Menenius Agrippa (Livius II 22) zu einem bestimmten Zweck gesprochen worden, und nicht anders steht es um die beiden alttestamentlichen Fabeln des Jotham (Judd 9) und des Joas (IV Reg 14 9), nicht anders um die ältesten Bestandteile der reichen indischen Fabelliteratur (vgl. den Pantschatantra, übersetzt von Th. Benfey I u. II, Leipzig 1859). Später wurde diese positive Beziehung vergessen; die Bildhälfte der Fabeln lief für sich allein um, und da konnte man ihre Bedeutung natürlich nur noch in dem allgemeinen Gesetz suchen, das sich in ihnen offenbarte und das man in Gestalt eines frostigen Epimythiums dahinter formulierte. Je mehr die Redekunst sank und die paränetische Rede, die Mutter der Gleichnisse und Fabeln, hinter der enkomiastischen verschwand, desto mehr wurde die Fabel ihrem Ursprung entfremdet und konnte bald ganz für sich (genauer: ihre „bildliche“ Hälfte) gepflegt werden als selbständige Rede — oder Dichtgattung. Weil schon Hesiod, dann Aristophanes Fabeln in poetische Form gegossen hatten, weil der Fabelinhalt durchaus ein Erzeugnis der poetischen Phantasie war, glaubte die Poesie schliesslich die Fabel für sich reklamieren zu sollen: Fabeldichter mussten auf das Geschlecht der Fabelredner folgen. Es ward dadurch dem Wesen der Dichtkunst eine gewisse Gewalt angethan und dem der Fabel auch; denn immer noch hat die letztere ihren Zweck ausser sich, ist blos da, um einen Gedanken, eine Klugheitsregel und dergleichen einzuschärfen, die Poesie aber hat nur ein Ideal: das Schöne. Der letzte Schritt auf dem Wege der Fabelauflösung ist, dass in einer Spezies von Fabeln, der Tierfabel, das Interesse an der Form das am Gehalt fast ganz aufzehrt und die Unterhaltungen und Unterhandlungen in der Tierwelt breit ausgesponnen werden, mit dem verständnisvollen Humor, der z. B. dem deutsch-französischen Tierepos des Mittelalters so reizend steht. Da werden die Dinge um ihrer selbst willen erzählt, da hört das Interesse an dem Gesetzmässigen auf; statt „eines Fuchses“ handelt und schwatzt in diesem Stadium „der Fuchs“, die Verkörperung der Gattung; das Streben nach Abrundung hat dem Streben nach Erweiterung der Szenerie Platz gemacht; das didaktische Moment wird fallen

gelassen. Aber diesen Produkten gebührt jeder Ehrenname, nur der der Fabel nicht; die echte Tierfabel verdankt nicht „dem freien Wohlgefallen des Menschen an der Tierwelt“ ihre Entstehung, sondern einer gewissen Bequemlichkeit des Redners: liess er einen Fuchs, ein Pferd, Fische auftreten, so waren die Vorstellungen der Hörer mit einem Wort gleich in die gewünschte Richtung geleitet, während ein Mensch, ein Richter, ein König, ein reicher Mann meist erst noch näherer Charakterisierung bedurften. So lange die Fabel Fabel bleibt, will sie nicht zur Unterhaltung, sondern zur Belehrung dienen, und das nicht durch Einprägung der langweiligen abstrakten Morallehren oder Klugheitsregeln, die z. B. Phaedrus schon seinen Fabeln anhängte, sondern durch Herausbildung eines gereiften Urteils für die unzähligen Schwierigkeiten des eignen Lebens. Die Bildhälften guter Fabeln mochte sich der gelehrige Hörer aufheben, um bei ähnlichen Gelegenheiten sein Thun oder Lassen wiederum daneben zu stellen: sie verlangen als Ergänzung eben nicht einen allgemeinen Satz, der in ihnen steckt oder über ihnen liegt, sondern einen gerade so besonderen Fall aus der Gegenwart wie der, den sie aus grauer Vorzeit berichten. Herder hat wahrlich Recht mit seinem Satz, eine richtige Fabel sei eigentlich nur die „zusammengesetzte“!

Wer diese Ausführungen über die Fabel anerkennt, wird sich der Gleichsetzung der erzählenden παραβολαί Jesu mit den Fabeln nicht mehr widersetzen. Lessing zwar und viele Neuere behaupten, die Parabel begnüge sich mit der Möglichkeit, mit einem: „das ist, als wenn“, während der Fabel die Wirklichkeit des Einzelfalles unentbehrlich sei. Angesichts von Parabeln wie Mc 12 1: ἀμπελῶνα ἄνθρωπος ἐφύτευσεν, Mt 21 28: ἄνθρωπος εἶχεν τέκνα δύο καὶ προσελθὼν τῷ πρώτῳ εἶπεν und Lc 7 41: δύο χρεοφειλέται ἦσαν δανειστῇ τινι· . . . ἐχαρίσατο ist diese Behauptung doch gar zu fabelhaft. Gefährlicher indess ist der Widerstand aus theologischen Motiven. Da liebt man es die Fabel tief unter die Parabel herabzusetzen, sofern jene die gröbsten Unmöglichkeiten zur Schau trage, redende, denkende, mit freiem Willen begabte Tiere, wogegen die Parabel nie die Grenzen des Möglichen, der Wahrheit überschreite. Nun ist aber Fabel und Tierfabel nicht eins; es giebt genug Fabeln, in denen Tiere gar nicht oder doch nur, wie in Jesu Parabeln Schweine, Hunde, Schafe, in einer ihrer Natur entsprechenden Rolle auftreten; sodann ist selbst die Tierfabel keine schnöde Verletzung der Wahrhaftigkeit, sondern, wie oben gesagt, eine künstlerische Personifikation, eine edle Prosopopöie, die den Gewohnheiten und dem Charakter jedes Tieres gerecht wird. Am ehesten würde behufs der Unterscheidung der Fabel von unsern Parabeln auf den

Ton, in dem sie gehalten sind, gewiesen werden können, Jesu Parabeln immer ernst und vornehm, während die Fabel oft ins Komische, sogar ins Burleske und Gemeine verfallen ist. Wenn PHAEDRUS seinem Fabelbuch die doppelte Mitgift anlobt: quod risum movet et quod prudentis vitam consilio monet, so passen wegen der ersten Absicht die Parabeln in jenen Kreis nicht hinein. Die evangelischen Parabeln, soweit wir sie nicht anders unterbringen, haben Verhältnisse des religiös-sittlichen Lebens im Auge, die sie durch Herbeiziehung ähnlicher Verhältnisse auf niederen Gebieten zu beleuchten suchen, die meisten Fabeln Verhältnisse des irdisch-geselligen Lebens[1], die sie nicht gerade mit erhabener Gesinnung erfüllen — deshalb mag man von unsern παραβολαί den Fabelnamen zurückhalten; ich schlage vor, diese Gleichniserzählungen Jesu „Parabeln" im engeren Sinne zu nennen. Streng genommen begründet jedoch diese Differenz keine Spaltung; denn die Würde oder Unwürdigkeit des Inhalts und des Tones kommt bei Feststellung rhetorischer und poetischer Formen wenig in Betracht.

Allerdings hat man in den „Parabeln" Jesu, gerade in den erzählenden, die bestechende Frische und Wahrscheinlichkeit des Gesamtbildes vermisst und darum sie von den Fabeln abgesondert. Die natürlichen Verhältnisse würden erst de industria für den vorliegenden Fall zugeschnitten; willkürlich und gemacht, von trügerischer Natur sei die anscheinende Wirklichkeit. Der Parabeldichter erkläre oft selber sein Gold für Rechenpfennige; er lasse seine Erzählung als die Schale ohne Wert sofort fallen, sowie er an den Kern, an die Anwendung gelange; es sei schon viel, wenn man einer Parabel nicht gleich zu Beginn anmerke, wo sie hinaus wolle, wenn das kalte Sturzbad der Anwendung recht unversehens und überraschend über uns komme. Die einzelnen Züge in der Bilderzählung seien es, in die der Dichter immer neue Aehnlichkeiten mit dem ihm vorschwebenden Gedankenkomplex hineinlege; so kann GERBER II 476 das Bild der Parabel reizlos nennen und die Schwäche der Glaubwürdigkeit der für die Parabeln gewählten Stoffe betonen. Soweit haben die allegorisierenden Missdeuter der Parabeln Jesu es gebracht, dass von unparteiischer Seite, wo man den Begriff der Parabel „namentlich aus den Parabeln des N. T." festgestellt hat, dieser Tadel auf dieselben gehäuft werden kann. Sie selber loben freilich die vermeintliche Vieldeutigkeit der Parabeln und sind entzückt

[1] GÖBEL I 11 übertreibt, wenn er „den Lehrzweck der Fabel" nur auf natürliche Lebensklugheit und Lebenserfahrung bezüglich findet. Durch Einmischung des „Symbol"- und „Typus"-Begriffes hat GÖBEL übrigens gründliche Unklarheit in seine sonst Vertrauen erweckende Besprechung des Verhältnisses von Fabel und Parabel hinein getragen.

über die Fülle von Gedanken, die sie da herausgraben — aber gottlob brauchen wir uns weder den einen, noch den andern anzuschliessen.

Die groben Verstösse gegen den natürlichen Verlauf, die die parabolischen Bilderzählungen aufweisen sollen, sind ziemlich dünn gesät. Wenn Mt 22 7 der einladende König die rücksichtslosen Geladenen mit Krieg überzieht und „ihre Stadt verbrennt“, so ist das allerdings ein noch unwahrscheinlicherer Zug als der in 6, dass die ladenden Knechte von einigen Beehrten beschimpft und totgeschlagen werden. Wenn ebenda 13 der ohne Hochzeitsgewand erfundene Gast nicht blos herausgeworfen, sondern mit furchtbarer Strafe belegt wird, so entspricht das gewiss nicht den natürlichen Verhältnissen. Die Belobigung der beiden getreuen Diener Mt 25 21 23 begreift jeder, aber der Zuruf: „Gehe ein zu Deines Herrn Freude“ passt nicht in den Mund eines gewöhnlichen Hausherrn, der mit seiner Dienerschaft Abrechnung hält. Dass der unthätige Knecht in Mt 25 24 wie Lc 19 21 vor seinem unwilligen Herrn statt demütiger Entschuldigung grobe Beschwerden über dessen Härte und Ungerechtigkeit anführt, ist der Situation auch nicht gerade entsprechend. Im allgemeinen jedoch sind die Erzählungen unsrer Parabeln von grossartiger Naturwahrheit; sie können nicht erst de industria und willkürlich für den bestimmten Zweck zugeschnitten worden sein. Mag man das von der Sendung und Behandlung des einzigen Sohnes an die Weingärtner Mc 12 6—8 sagen; die Parabeln Mt 20 1—15 z. B., oder Lc 14 16—24, oder Lc 15 11—32, oder Lc 13 6—9 könnten gar nicht verbessert werden, nicht für den mindesten Anstoss und Zweifel bleibt dort Raum; so geht es wirklich in der Welt her, wie wirs dort erfahren, und von den Parabeln in Mt 13 gilt dasselbe. Willkürliches und Gemachtes enthalten Jesu Parabeln im ganzen — ich mache mich anheischig, das zu beweisen — weniger als die berühmtesten Fabelsammlungen. Für Rechenpfennige erklärt Christus das Gold seiner lebensvollen Geschichten auch nicht, wenn er vielfach zu Beginn schon sagt: das Himmelreich ist dem gleich, was Ihr jetzt zu hören bekommen sollt; denn dass er aus der Fabel etwas lernen soll und nicht blos einen amüsanten Ohrenschmaus hinnehmen, weiss jeder Fabelleser ebenso von vornherein. Dass die Erzählung wie eine wertlose Schale behandelt wird, die man wegwirft, sobald man des Kernes habhaft werden kann, ist ein vollends unmotivierter Vorwurf; denn die Geschichten sind alle bis zu Ende erzählt: was sollte denn hinter Mt 20 15 noch berichtet werden? Etwa ob die murrenden Arbeiter sich mit dem Bescheid des Besitzers zufrieden gegeben haben? Soll beim Gastmahl vielleicht notiert werden, wann die Gäste nach Hause gegangen sind? Oder in Mt 25 1—13, wodurch sich die thörichten Jung-

frauen an dem Bräutigam gerächt haben? Allenfalls Lc 13 6—9 möchte man wissen, ob der Optimismus des Gärtners oder der Pessimismus des Herrn in Bezug auf die Feige Recht behalten hat, und hinter Lc 15 32 vielleicht, ob der ältere Sohn in seinem neidischen Unmut verharrt — allein der Verzicht Jesu auf solche Fortführung ist wohlbegründet; das Endschicksal der συκῆ durfte er gar nicht nennen, weil es natürlicherweise ebenso leicht ein erfreuliches wie ein trauriges sein konnte, und er also in jedem Falle der Geschichte eine willkürliche Wendung hätte geben müssen, und in der Erzählung vom verlorenen Sohn soll nicht das Thun des älteren Bruders, sondern das des jüngeren und seines Vaters im Mittelpunkte des Interesses stehen; jede Weiterführung der Schlussszene hätte den Haupteindruck, auf den alles ankam, abgeschwächt.

Auf die Parabel des Nathan II Reg 12 1ff. treffen die erwähnten Vorwürfe eher zu. Die zärtliche Behandlung des einzigen Schäfleins des Armen erklärt sich nur aus dem Blick auf die Liebe Urias zu seiner Bathseba, und die Handlungsweise des Reichen, als ihm ein Gast kommt, ist von zu exzeptioneller Bosheit, um recht wahrscheinlich zu sein. Aber der Morgenländer hat nicht unser feiner ausgebildetes Gefühl für die Grenzen des Möglichen, und David ist durch diese auffallenden Züge so wenig in seiner „Illusion“ gestört worden, dass er, wie wenn Nathan ihm einen Fall von Rechtskränkung aus des Königs eignem Land zu Ohren gebracht hätte, sofort im Grimm auffährt und sein Verdikt spricht, worauf dann Nathans „kaltes Sturzbad der Anwendung“ erfolgt: Du bist der Mann, 7, nämlich der Mann, den Du 5 6 selber als todeswürdig bezeichnet hast. In unsrer Sprache würden wir uns genauer ausdrücken: Dir selber hast Du damit das Urteil gesprochen, denn Du hast ähnlich wie jener Mann gehandelt.

Die „Parabeln“ Jesu stehen künstlerisch, rhetorisch durchschnittlich höher als die des Nathan, der wir die in Jes 5 an die Seite stellen könnten. Jesus erzählt da wie die Fabulisten Aesop, Stesichoros, „Bidpai“ eine Begebenheit aus dem täglichen Leben, doch nicht, um den Hörern die Zeit zu vertreiben, sondern nach dem Leben, mit strengster Beobachtung der Wahrscheinlichkeit. Nun tritt in jedem richtig aufgefassten Vorgang des Lebens ein Gesetz, ein festes Verhältnis zu Tage, und dies Gesetz, diese Ordnung soll der Hörer bemerken, um sie dann auch auf höherem Gebiet, dem des religiösen, des inneren Lebens zu erkennen und sich nach ihr zu richten. Von Deutung kann in den Parabeln keine Rede sein. Wir sollen gerade ganz in die Situation uns hinein versetzen, die uns vorgezeichnet wird, den Hausherrn in Mt 20 bei seinen Gängen auf den Markt begleiten und wieder-

um die Arbeiter, wie sie truppweise antreten, um im Weinberg zu hacken, wir sollen die Auszahlung mit ansehen — ohne jeden Nebengedanken, um zuletzt, wenn im Abenddunkel Arbeiter, Hausherr, Schaffner und Weinberg vor unsern Augen versinken, an das einleitende: „das Himmelreich ist ähnlich so einem Hausherrn“, zu gedenken, also inne zu werden, dass wir auf ähnliche Vorgänge im Himmelreich gefasst sein müssen, wie dieser war, darum ähnliche, weil da das gleiche Verhältnis zwischen König und Unterthanen waltet, wie hier zwischen οἰκοδεσπότης und ἐργάται. Mehrfach zeigt noch die Tradition, wie sie ein gewisses Gefühl dafür bewahrt hat, dass die Aehnlichkeit zwischen Bild und Sache in der Parabel auf der Gleichheit des Gesetzes beruht, das in beiden erscheint; daher solche Zufügsel hinter den Parabeln, wie sie bei den Fabeln unter dem Namen der Epimythien begegnen, Mt 20 16: οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι. Aber diese „Deutegnomen“ sind nicht viel bedeutender und sicherer als jene Epimythien; zuweilen offenbar falsch — denn von einer Verwandlung der Ersten in Letzte und der Letzten in Erste hat man in Mt 20 1—15 nichts gespürt —; sie sind eben nur ein sehr notdürftiger Ersatz für verloren gegangenes Wichtigeres. Christus hat mindestens einen Teil seiner Parabeln so erzählt, wie ursprünglich jede Fabel erzählt worden; bei einem bestimmten Anlass, wo seine Himmelreichsgenossen Unkenntnis ihrer Pflichten zeigten, hat er ihr Urteil und dadurch ihr Verhalten zunächst bezüglich des vorliegenden Falles zurechtrücken wollen, indem er ihnen eine erdichtete Geschichte vorführte, einem ihnen durchaus zugänglichen Gebiet des niederen Lebens entnommen (bezeichnenderweise überwiegend des häuslichen, des familiären Lebens — die auftretenden Personen sind Herr, Knechte, Hausbeamte, Hausfreunde in Mt 13 24ff. 18 23ff. 20 1ff. 21 33ff. 22 2ff. 25 14ff. Lc 13 6ff. 15 4ff. 16 1ff.; Vater und Kinder Mt 21 28ff. Lc 15 11ff.), wo ihr Urteil nicht schwanken konnte, wo sie alles in der Ordnung fanden, um ihnen dann zu sagen: Nun, in dem uns jetzt beschäftigenden Falle gilt dieselbe Ordnung, denn da findet Ihr dieselben Verhältnisse. Leider hat man uns nicht aufbewahrt, wann und zu welchem Vorfall der Herr seine Parabeln erfunden habe; höchst selten machen derartige Nachrichten über den Anlass zu einer solchen Erzählung den Eindruck der Glaubhaftigkeit; für gewöhnlich ist der Nagel, an den Jesus selber die Parabel gehängt hatte, ausgerissen und verloren gegangen. Oefter sogar als bei den „Gleichnissen“ wird uns hier nur noch die eine Hälfte, die man sich freilich gewöhnt hat, statt des Ganzen schon „Parabel“ zu nennen, überliefert; allein der Schaden ist zu ertragen, weil wir wissen, dass jedes Wort Jesu der Erziehung zum

Himmelreich galt, und wo und wie er auch lehrte, es waren Verhältnisse des Himmelreichs, über die er Belehrung spendete. Natürlich handelt es sich für ihn nicht darum, den Seinigen einzelne Gegenstände aus dem Himmelreich in bildlicher Form zu beschreiben, sondern sie zu gewinnen — denn auch an den Freunden blieb noch genug zu erobern übrig —, ihren Verstand und dadurch ihren Willen, ihre Kraft gefangen zu nehmen. Gewisse Voraussetzungen ziehen gewisse Folgen nach sich — das zeigte er ihnen an einem anschaulichen Beispiele aus dem Umkreis ihrer Erlebnisse —; müssen nicht ähnliche Voraussetzungen ähnliche Folgen nach sich ziehen in der unsichtbaren Welt von droben her? Wenn denn aber in den „Parabeln", d. h. ihren erdichteten Geschichten, alles der einfachen Wirklichkeit genau entspricht, so kann es nicht zugleich zwei ganz verschiedene Vorgänge bedeuten. Je detaillierter eine Bildrede wird, umsoweniger ist möglich, dass sie eigentlich und uneigentlich gleich wahr und befriedigend sei. Der Natur der Sache nach ist das Unternehmen, Fabeln und Parabeln Zug um Zug zu deuten, ein hoffnungsloses. Entweder ist die Bilderzählung buchstäblich nicht wahr, oder sie ist ins Geistige umgeschrieben nicht wahr; selbst ein Sohn Gottes kann daran nichts ändern, weil Gott nun einmal die Welt so geschaffen hat, dass es unter seiner Sonne keine Duplikate giebt. Ganz wie beim Gleichnisse. Die Allegorie baut Bilder auf, sie kommt über die Pluralität nicht hinaus: *continuae translationes*, die Fabel-Parabel baut *ein Bild* auf, *ein* Gedanke ist es, den der Verfasser in ihr verkörpert, um ihn so in die Seele seiner Hörer einzuschmieden. Das ὅμοιον ist ihr Ziel, nicht ὅμοια. Beides zusammen aber zu leisten übersteigt Menschenkräfte.

Es ist eines der grössten Verdienste von B. Weiss, dies energisch betont zu haben. „Die Parabel will *beweisen*." Den Satz hat er seit 1861 unentwegt verteidigt. Und beweisen kann man immer nur eines auf einmal. „Die Deutung der Parabel kann nur in *einer allgemeinen Wahrheit* liegen, die aus der Uebertragung der dargestellten Regel auf das Gebiet des religiös-sittlichen Lebens, auf die Ordnungen des Gottesreiches sich ergiebt." An diesem Satze ist nichts auszusetzen als höchstens der Ausdruck „Deutung". Denn der ist ein Ueberbleibsel von der alten, verkehrten Anschauung, die die Parabel als uneigentliche Rede behandelte und nicht Wort haben wollte, dass das Aehnliche zwischen „Bild" und „Gegenbild" nur das, was ich in meiner Definition das Gedankengerippe nannte, ist, dass daher, selbst wenn die zweite Hälfte der Parabel fortgelassen wird, nichts zu *deuten* ist, sondern nur das Gebiet zu suchen, auf welches man den Grundgedanken in der Bildhälfte, das ihre Teile verbindende geistige Element, *anzu-*

wenden hat. Die Parabel deutet, sie kann nicht gedeutet werden. Dass einmal zufällig ein Begriff der Bildseite auch noch besondere Aehnlichkeit mit einem entsprechenden der andern Seite aufweist, kommt selbstverständlich vor, braucht aber nicht vom Fabulisten beabsichtigt, nicht einmal bemerkt zu sein; nie haben wir ein Recht, in seinem Namen über solche Aehnlichkeiten zu philosophieren, wenn er nicht ausdrücklich selbst darauf hinzeigt. Gewiss der Demagog war einem κυνοραίστης ungemein ähnlich; dass Aesop diese Aehnlichkeit gewahr geworden, können wir nicht behaupten. Stesichoros hat solche Aehnlichkeit auch der Details in seiner Fabel hervorgehoben (s. oben S. 94). Aber er hat nicht den Zügel auf die Ernennung des Phalaris zum unumschränkten Feldherrn *gedeutet*, noch die Besteigung auf die Gewährung einer Leibwache an denselben, sondern er verwendet in dichterischer Art Metaphern, die er feinsinnig aus dem soeben durchwanderten Gebiet entnimmt; sein Gedankengang ist, umständlicher erörtert, der: Meine Geschichte lehrt Euch: Einen zum Bundesgenossen wählen, der gefährlicher ist als der Feind, bringt die schlimmste Niederlage. Dass Ihr nicht den letzten Schritt thut auf dem Wege, jene Wahrheit zu verkennen! Denn was Ihr bereits gethan, den Phalaris zum Feldherrn mit solchen Vollmachten ernannt, entspricht dem Stadium beim Pferde, wo es sich den Zügel anlegen lässt; gebt Ihr jenem die Leibwache, so ist das zweite Stadium erreicht, das beim Pferde in der Besteigung durch den Menschen besteht, und dann kann nur der Rest sein hier wie dort: die Sklaverei! In die zweite Hälfte der Fabel ist somit ein meinetwegen „allegorisierender" Ton eingedrungen; dass irgend etwas in der ersten, der Bild- oder Erzählungshälfte, darauf angelegt war, ist zu bestreiten; da beschäftigt sich der Fabulist nur mit seinem Pferd, dem Hirsch und dem Menschen, erst hinterdrein hat er ein paar Züge aus dem „Bild" noch besonders benutzt, um die Darstellung der eigentlichen Hauptsache schmuckvoller und anziehender zu gestalten. Der Wert der Fabel bleibt von solchem Unternehmen völlig unberührt; ihre Ueberzeugungskraft wächst dadurch nicht um einen Deut, würde auch um nichts geringer sein, wenn der Redner Zügel und Besteigung nachher unbeachtet gelassen hätte; und immer bleiben eine Menge Begriffe übrig, die wir nicht zu deuten wissen: λειμών, νομή, ἔλαφος, ἀκόντια. „Deuten" heisst: statt der scheinbaren Bedeutung eines Wortes die richtige angeben; dies dürfen wir nie in einer Fabel oder Parabel versprechen resp. gestatten; denn jedes Wort ihrer Erzählung muss das bedeuten, was es zu bedeuten scheint, und sonst nichts. Und der doppelte Schriftsinn ist hoffentlich für uns ein verjagtes Gespenst.

Dass Jesus ähnlich wie Stesichoros in Anlehnung an seine Erzählungen eine oder die andre Metapher gebraucht habe, können wir natürlich nicht bestreiten. Wie Lessing in dem zitierten Gleichnis nach Schluss der Bildhälfte dreinfährt: „Der Fuhrmann bin ich, der Befrachter sind Sie", so konnte Jesus sehr wohl nach der Säemannsparabel fortfahren: Der Same ist das Wort Gottes, das gute Land sind die Herzen, in denen dies Wort bleibt und Frucht trägt; oder nach der Unkrautparabel: Der Acker ist die Welt und das Unkraut unter dem Weizen sind die Bösen, die allerwärts zwischen den Guten wohnen. Allein wenigstens gegen die zweite dieser Musterdeutungen, die blos von Mt 13 37ff. bezeugte Auslegung der Unkrautparabel, erweckt das den stärksten Verdacht, dass sie auf dem Wege der Allegorisierung so viel weiter geht als die von Mc übernommene Mt 13 19ff., indem nun kein Begriff von der Umschreibung ins Geistliche mehr verschont bleibt. Aber aus Jesu Mund wird auch die „Deutung" der Säemannsparabel so, wie die Synoptiker sie bieten, schwerlich gekommen sein. Beyschlag nennt zwar (Leben Jesu I 316) diese Deutungen unsern besten Anhaltspunkt für Christi in die Parabel gelegte Meinung, und obwohl er mit B. Weiss gegen die Methode protestiert, „aus jedem Einzelzug ein hinein verstecktes vereinzeltes Lehrmoment herauszupressen", tadelt er Weiss, weil der in jedem Gleichnis nur einen Gedanken ausgedrückt sehen will, für den alles andre nur poetische Hülle sei. „Als wenn der Hauptgedanke, welcher den Herzpunkt des Gleichnisses bildet, nicht seine Momente hätte, und diese Momente nicht die verschiedenen zusammenstimmenden Pulse im Organismus der Erzählung bilden dürften." Ja, wenn in jenen Deutungen nur der Hauptgedanke zu seinem Rechte käme! Aber es sind leider nur die Pulse, die dort der Deuter zusammenschlagen lässt, und durch die Ausnützung der Details läuft man immer Gefahr, die Aufmerksamkeit von der Hauptsache abzulenken. Hier ist ein Vermitteln nicht möglich; sind es, wie die Evangelisten annehmen, Muster der Parabeldeutung, die Jesus in Mt 13 19ff. 37ff. gegeben hat, dann haben auch wir in allen Parabeln nach gleicher Methode die Einzelbegriffe so weit es irgend geht — und ach! was wird man dann nicht alles „ungezwungen" finden — zu deuten. Haben wir aber Recht, die Parabeln als Fabeln zu betrachten, die der Veranschaulichung eines wichtigen Gedankens, eines umfassenden Gesetzes dienen, dann sind jene Deutungsmuster Missgriffe, gut gemeint natürlich, aber mehr oder minder verfehlt. Halb Allegorie und halb Fabel sind nur mythologische Wesen.

Das muss ich auch gegenüber J. Weiss festhalten, der (Studien und Kritiken 1891 S. 307 ff.), weil er die Echtheit der Deutung in Mt

13 19 ff. nicht anfechten möchte, in dem Säemannsgleichnis eine Mischform, halb Parabel halb Allegorie, konstatiert. Trotzdem soll dies Gleichnis ein Muster seiner Gattung bleiben, weil „Gleichnisse, welche zugleich in Einzelzügen allegorische Deutungen gestatten, doppelt wirksam sind". J. Weiss meint, das Publikum auch der Reden Jesu könne schliesslich doch mit einer Beimischung von Allegorie mehr anfangen als mit einer reinen Parabel. Und die Säemannsparabel könne gar nicht gewürdigt werden ohne die Annahme, dass sie von vornherein auch auf eine Allegorie angelegt sei. Da wird das Wort Allegorie in einem für mich unannehmbaren Sinne gebraucht: sind nach Weiss' Ansicht die Vögel, die Sonne, die Wurzel, die Dornen in Mt 13 4 ff. wirklich uneigentliche Rede? Sicher nicht, auch nach ihm sind sie, was sie in einer Erzählung von Weizensaat immer sein werden, nur sind sie hier dazu bestimmt, auch noch auf etwas Höheres, auf gewisse Elemente in der Geschichte des Evangeliums, bezw. der Predigt Jesu hinzuweisen. Also ist nicht Allegorie der Parabel beigemischt worden, sondern Jesus hat die Parabel so entworfen, dass nicht nur das Verhältnis hüben und drüben, das Grundgesetz für die Arbeit jenes Säemanns wie für die des Evangelisten einander entsprechen, sondern die Aehnlichkeit beider Seiten sich auf die einzelnen Züge ausdehnte; 4 5 f. 7 sollen nicht blos Misserfolg an einzelnen Beispielen illustrieren, sondern Misserfolge des Säemanns, denen gleichartige Misserfolge Jesu gegenüberstehen. Das ist keine Ersetzung der parabolischen Aehnlichkeit durch die allegorische Identifikation, sondern ein innerhalb der Parabelform durchaus zu duldendes Ausdehnen der Aehnlichkeit vom Ganzen auf Einzelheiten. Ich möchte nicht über das Ziel hinausschiessen und „alle und jede Einzeldeutung" — nur der Ausdruck „Deutung" bleibt mir bedenklich — „verbieten"; ich gebe sogar zu, je mehr das Gefühl der Aehnlichkeit in allem sich dem Hörer aufdrängt, um so wirksamer kann die Parabel ihre Lehre ihm einprägen; und unwillkürlich wird man bei der homiletischen Behandlung der Parabeln nach weiteren Verbindungslinien zwischen Bild- und Sachhälfte suchen. Wenn wir uns die Entstehung einer Parabel in der Seele des Redners klar machen, werden wir in vielen Fällen die Aehnlichkeit zwischen zwei Einzelbegriffen als ihren Urkeim anerkennen, zwischen den schwerbedrängten Frommen und einer armen Witwe, zwischen dem Sünder und dem Schuldner eines reichen Herrn, zwischen dem von Gott glänzend ausgestatteten Menschen und einem Haushalter, zwischen dem Himmelreich und einer kostbaren Perle, einem grossartigen Schatz. Aber diese Aehnlichkeit ist nur der Haken, an den sich alsbald eine höhere, wichtigere anhängt, z. B.

die zwischen dem Verhältnis Gottes zu den verschiedenen Kategorien von Sündern und dem eines barmherzigen Geldverleihers zu zwei zahlungsunfähigen Schuldnern; sehr schwer wird bei der Weiterbildung die Aehnlichkeit von Glied zu Glied fortzuerhalten sein. Sie zu erzielen, mag sich der Schriftsteller, der es auf eine Musterleistung absieht, vornehmen; der Redner hat dazu keine Zeit. Eine so genau durchgeführte Kongruenz aller Teile in Bild- und Sachhälfte, wie sie der Säemanns- und vollends der Unkrautparabel durch die beigegebenen Deutungen zugeschrieben wird, kann nur das Resultat nachträglicher Reflexion sein. Weil ich in den Parabelkapiteln Mc 4 Mt 13 Lc 8 gerade die Reflexion der Evangelisten so gründlich am Werke sehe, werde ich den Verdacht nicht los, dass auch die Musterdeutung vom Säemannsgleichnis ihrer, also schriftstellerischer, Hand entstammt, vielleicht dem zuliebe auch der Text jener Parabel selber stark zurechtgerückt worden ist. Diese geizige Ausnutzung des Erzählten ist der Frische und Fülle zumal eines Volksredners wie Jesus doch fremd; lange Erzählungen, die Zug um Zug tieferen Sinn bergen, resp. wo Puls für Puls mit einem auf geistigem Gebiete zusammenschlägt, sind nicht aus dem Augenblicke und seinen Bedürfnissen und Ansprüchen geboren. Selbst ein Mann von der Formgewandtheit Rückert's hat feilen müssen, ehe seine „Parabel“ vom Mann im Syrerland jene Kongruenz von Bild und Abgebildetem besass, die sie jetzt auszeichnet. Wer sich nicht vorstellen kann, dass Jesus sich wie ein moderner Prediger auf seine Reden präpariert habe und sorgfältig Wort für Wort abgewogen, wer die ἐξουσία seiner Predigt aus der ungebrochenen Gewalt begreift, mit der in jedem Moment die Gedanken und die rechte Form für dieselben ihm zuströmten, der wird jene schulmässigen Deutungen, wo kein Bedürfnis zu deuten vorliegt, statt auf den Meister, lieber auf einen Schüler zurückführen.

Solchen Schülern schwebte bei derartigen Interpolationen ein Motiv, ein Gedanke vor, der als Haupteinwand gegen unsre Fassung der Parabeln als Fabeln noch immer in hohem Ansehen steht. Man fand eine Erniedrigung Jesu in der Annahme, er habe lange Geschichten erzählt, um blos einen Gedanken zu lehren — auch Beyschlag steht noch unter dem Eindruck: es gehe doch nicht an, dass neben dem Hauptgedanken „alles andre nur poetische Hülle sei“, Jesu Zeit sei zu kostbar gewesen, als dass er blosses Schmuckwerk umständlich entfaltet habe — nichts Entbehrliches, nichts Ueberflüssiges sei über seine Lippen gedrungen. Als wenn eine gute Fabel Schmuckwerk enthielte, als ob die Details einer Parabel nur poetische Hülle wären! Jeder Zug trägt bei, den Grundgedanken klarer, an-

schaulicher heraustreten zu lassen, ist also nicht zur Verschönerung bestimmt, sondern dient der Sache und ihrem Verständnis. In Mt 20 1—16 mietet der Hausvater Arbeiter um die erste, um die dritte, sechste, neunte, endlich um die elfte Stunde. Bei der Auszahlung 9 10 werden nur die der ersten und der letzten Klasse ausdrücklich berücksichtigt. Wenige Ausleger werden heute noch wagen, auf die τρίτη, ἕκτη, ἐνάτη ὥρα speziellen Wert zu legen; die meisten erklären, es handle sich nur um den Gegensatz der Spät- und der Frühbekehrten. Dennoch sind jene Notizen nicht lediglich Schmuck, sondern daraus, dass der Hausvater so oft den Versuch macht, Arbeitskräfte sich zu schaffen, ersehen wir, wie viel in seinem Weinberg zu thun war; vor allem aber wird — was das Entscheidende ist — die Mannichfaltigkeit der Arbeitszeit, ohne dass dieses Begriffes Erwähnung geschieht, in concreto treffend zum Bewusstsein des Hörers gebracht, gerade im Gegensatz gegen die Einerleiheit des Arbeitslohnes; Jesus hätte aufzählen können, um die erste, zweite, dritte, vierte u.s.w. Stunde — das wäre langweilige Pedanterie; er hätte 3 sagen können: um jede folgende Stunde bis zur elften, aber dies „jede Stunde“ ist für die Frische dieses Erzählers schon zu farblos und unlebendig; wie ers sagte, hatte der Hörer das doppelte Gefühl, erstlich dass viele verschiedene Klassen da waren, sodann, dass eine von denselben, die gegen Abend Gedungenen, besonders weit abstanden von den übrigen, die mindestens einen Vierteltag schwer gearbeitet hatten. Kein Wort zu wenig, keines zu viel; keines blos der Unterhaltung oder der Glättung der Form zu Liebe, jedes zu Gunsten des Inhalts, zur Schärfung des Gedankens.

Die Säemannsparabel sollte gewiss an einem konkreten Fall aus dem Leben des Landmanns das Gesetz veranschaulichen, dass keine Arbeit und kein Aufwand an Kraft oder Habe überall gleichen Erfolges, gleichen Segens, gleicher Aufnahme sicher ist, dass immer vieles umsonst, vieles aber auch mit Frucht und Lohn gethan wird. Auch für das Himmelreich gilt dies Gesetz; das Evangelium braucht es sich nicht zur Schande anzurechnen, dass es häufig auf taube Ohren stösst und auf geteilten Beifall, unzuverlässige Liebe; genug wenn allewege daneben Herzen sich ihm öffnen zu vollem Geniessen, zu vollem Glauben. Unberechtigtem Pessimismus und unberechtigtem Optimismus im Kreise der Evangelisten, der Boten des Himmelreichs, wollte der Herr durch die handhafte Macht dieser Geschichte steuern. Aber hätte es nicht genügt, dass er des Samens gedachte, der von Vögeln aufgefressen, oder vom Fuss des Menschen zertreten wird? Da er drei Klassen von Acker beschreibt, wo der Same keinen Erfolg erzielt,

will er doch wohl andeuten, dass auch das Wort Gottes an drei Arten von Herzen vergeblich arbeitet, denn sonst bedurfte es dieser Ausführlichkeit in Bezug auf den ungünstigen Teil der Arbeit ja nicht? — Lässt nicht Jotham in seiner Fabel Judd 9 die Krone im Reich der Bäume zuerst an den Oelbaum, dann an den Feigenbaum, dann an den Weinstock ausbieten und zuletzt an den Dornbusch? Also wie beim Säemann drei Absagen gegen eine Annahme, während es sich doch auch nur um den Gegensatz zwischen hoher Würde und armseliger Unwürdigkeit handelt! Vergebens wird der Scharfsinn, der bei der Identifikation von Dornbusch und Abimelech leichtes Spiel hat, zu bestimmen suchen, wer der Oelbaum, wer die Feige, wer der Weinstock sei — vergebens aber wird auch ein Uebelwollender die Jothamfabel überflüssigen Wortschwalls bezichtigen; nachdem drei solche Hochedlen wie die Genannten 9 11 13 die Krone verschmäht haben, macht die letzte Szene 14 15 einen viel tieferen Eindruck, als wenn vorher blos einer, etwa der Weinstock um Uebernahme des Regiments gebeten worden wäre. Genau so wird in der Säemannsparabel nicht zu viel von den Misserfolgen des Säemanns gesprochen; da sie, da alle Misserfolge, insbesondere auch die der Himmelreichsboten aus sehr verschiedenen Ursachen sich erklären, musste Jesus dieser Verschiedenheit anschaulichen Ausdruck besorgen; zu dem Zweck — und nicht, um poetische Floskeln anzubringen — erzählt er von dreierlei Acker, wo der Same nicht gedeiht — obwohl er sich nicht eingebildet haben wird, damit die Zahl der Klassen von Menschenherzen genau berechnet zu haben, die zum Fruchttragen nicht gelangen; es sind ihrer doch wahrlich viel mehr als drei vorhanden!

Die Auslegung der einzelnen Parabeln wird ja zu zeigen haben, wie unsre Theorie nicht, weil sie die Auspressung der Einzelheiten in den Erzählungen verweigert, jene hohen Bilder zu Armutszeugnissen für den Geist ihres Malers degradiert, wie sie jedem echten Worte in denselben nicht blos ästhetischen, sondern didaktischen, und das ist tief sittlichen, Wert zuerteilt, und wehrlos stehen wir mit unsrer Theorie nur dem gegenüber, der es beim Gottessohn unschicklich findet, wenn er 16, ja 20 Verse gebraucht, um einen Gedanken, eine Lehre uns nahezubringen, der schamlos genug ist, den Herrn mit der Elle zu messen, oder der nicht fasst, dass ein Gesetz einmal, aber so klar und ergreifend promulgieren, dass ihm Verständnis, Gedächtnis und ehrfürchtige Anerkenntnis auf ewig sicher sind, tausendmal klüger und sparsamer ist, als es alle acht Tage wiederholen über die Herzen und Köpfe der Hörer hinweg.

Immer noch ist der Reichtum der παραβολαί Jesu nicht erschöpft. Einige Erzählungen, die wir dahin rechnen müssen, sind weder Gleichnisse, noch Parabeln (Fabeln) in unserm Sinn. Ich meine die vier Perikopen Lc 18 9—14 vom Pharisäer und Zöllner, Lc 16 19—31 vom reichen Mann und armen Lazarus, Lc 12 16—20 vom thörichten Reichen und Lc 10 30—37 vom barmherzigen Samariter. Das sind Erzählungen, und auch, wie die bisher besprochenen, solche die nicht um ihrer selbst willen, zur Bereicherung des Hörers an historischem Wissen erzählt worden sind, ebenfalls frei erfundene, die einem religiös-sittlichen Zwecke dienen, ganz wie die andern die Sache des Himmelreichs fördern wollen. Was sie unterscheidet, ist allein, dass sie sich bereits auf dem höheren Gebiete bewegen, welches ausschliesslich Jesu Interesse beherrscht. Während die Fabeln und die Parabeln in Mt 13—25 samt und sonders den Leser in irdische Verhältnisse, Gastereien, häusliche und Berufsarbeit, Verhandlungen zwischen Gebietern und Hörigen hineinführen, stellen jene vier Stücke uns Ereignisse vor, die ohne weiteres der religiös-sittlichen Sphäre angehören und nicht erst durch Vergleichung mit Höherem für dies Gebiet nutzbar werden. Die Geschichte läuft nicht, wie unsre „Parabel“-Definition es forderte, auf anderm Gebiete ab, sondern auf demselben, auf dem der zu sichernde Satz liegt, mit andern Worten: Die Geschichte ist ein Beispiel des zu behauptenden Satzes. Ich kann denn auch diese Kategorie nicht anders als Beispielerzählungen — STOCKMEYER sagt S. 7: „Exempel oder Hypotyposen“ — nennen. An dem Beispiel des Samariters in Lc 10 30ff. wird der Satz veranschaulicht, dass echte, opferfreudige Liebe den höchsten Adel verleiht im Himmel und auf Erden, ebenso Lc 18 9ff. an dem Beispiel des Pharisäers und des Zöllners, dass ein hochmütiges Gebet in Gottes Augen erniedrigt, ein demutsvolles dagegen erhöht. An diesen Klippen ist die Methode der allegorischen Parabelauslegung immer kläglich gescheitert; den thörichten Reichen für etwas andres als einen thörichten Reichen und den Zöllner für mehr als einen armen Sünder auszugeben glückte ihr nicht; hier ist das Deuten doch gar zu schwer gemacht. Auch eine Vergleichung der Einzelzüge hat gar keinen Sinn; denn wenn man den Pharisäer als Bild aller Hochmütigen bezeichnet, kann man im Ernst alle Hochmütigen mit einem Hochmütigen, also die Gattung mit dem ihr zugehörigen Individuum vergleichen? Kann man das kaltblütige Vorübergehen des Priesters und des Leviten an dem Halbtoten mit der Gleichgültigkeit des vulgären Egoismus gegen fremde Not, die einzelnen Akte der barmherzigen Thätigkeit des Samariters, wie er die Wunden reinigt und verbindet, den Ohnmächtigen auf sein Tier hebt, ihn in der Herberge pflegt, auch

beim Abschied noch Vorsorge für ihn trifft, mit echter Nächstenliebe vergleichen?

Der Boden des ὅμοιον ist beinahe verlassen. Nicht als Resultat des Suchens nach einem ähnlichen Verhältnis oder Vorgang auf anderm Boden ist solch eine Geschichte entstanden. Eine vergleichende Thätigkeit hat nicht der Erzähler geübt, als er solch eine παραβολή konzipierte, der Hörer soll sie üben, indem er sein bisheriges Verhalten, seine Grundsätze an dem Verhalten und der Gesinnung der in dieser anspruchslosen Geschichte ihm entgegentretenden Personen misst, und von ihrem Vorbild entweder tief angezogen oder abgeschreckt sich vornimmt, in Zukunft sein Leben so einzurichten, dass er diesen Menschen ganz ähnlich sieht oder gar nichts mehr mit ihnen gemein hat.

Uneigentlich kann solch eine Rede nicht einmal mehr scheinen; eine Bildrede bleibt sie, weil sie auf die Sinne berechnet ist, dem Auge gleichsam das Gesetz in den hellsten Farben der Wirklichkeit vormalt; sie bleibt auch ein Maschal — wofern wir oben S. 37 diesen mit Recht definierten als eine Rede, die eine Vergleichung enthält oder eine herausfordert. Sind nicht längst Priester und Levit aus Lc 10, der bekannte Pharisäer aus Lc 18, der reiche Mann aus Lc 16 zum Maschal geworden im Sinne von Ps 68 (69) 12? — An straffer Geschlossenheit, an Einheitlichkeit des Grundgedankens stehen die παραβολαί dieser Klasse hinter denen der vorigen nicht zurück — die Ausnahme Lc 16 27 ff. kommt nicht in Betracht, da dort ein Ergänzer sein übles Spiel getrieben hat —, und ihre Ueberzeugungskraft, somit ihr rednerischer Wert als Beweismittel ruht zwar auf anderm Grunde als bei der Fabel, braucht aber nicht geringer zu sein, und ist unabhängig von der Autorität des Erzählers. Allerdings in der Fabel-Parabel wird der Kampf auf neutralen Boden herübergespielt, muss der Gegner erst ganz unbefangen über Wahr und Unwahr, Recht und Unrecht entscheiden, um dann zur Anerkennung eben seiner Entscheidung auch auf dem strittigen Boden gezwungen zu werden. Die Beispielerzählung verzichtet darauf, erst neutrales Gebiet mit dem Gegner zu betreten, sie stellt ihm sogleich die Sache selber vor, aber nicht als blasse Formel, sondern veranschaulicht an einem Einzelfall, den der Dichter geschickt so auswählt, dass alle störenden Momente, wie sie das Leben immerfort einschiebt, ausgeschaltet bleiben und die Idee allein eindringlichst und unmissverständlich zur Geltung gelangt. Unzählige Male haben wir alle uns über kalte Selbstsucht geärgert, an Thaten der Nächstenliebe uns erfreut, nicht minder das Verkehrte der Selbstzufriedenheit gegenüber Gott empfunden und den Wert eines schlichten Bekenntnisses: Herr, ich verdiene nichts als Strafe; aber in all diesen erlebten

Fällen war das Abstossende vermischt mit Imponierendem, das Erhebende mit Trivialem; wir mochten es weder mit diesem noch mit jenem allein halten: die Figuren in Jesu Beispielerzählungen sind in ihrer Art vollkommene, absolut reine Typen der darzustellenden Idee, und nichts an ihnen zieht die Aufmerksamkeit von dieser Hauptsache ab. Unser Urteil kann da nur so lauten wie das des Erzählers: Welch ein Thor ist doch der Reiche in Lc 12 16ff.! oder: gerecht in Gottes Augen muss der Zöllner, nicht der Pharisäer Lc 18 9ff. in sein Haus hinabgegangen sein! Und die Verallgemeinerung dieses Urteils, die Anwendung auf uns, die, vielleicht blos gefühlsmässige, Herausbildung des allgemeinen Gesetzes aus dem einzelnen Fall, in dem wir es wirkend anschauen, bleibt nicht aus. Man muss das Gute nur in seiner ganzen Güte, daneben das Böse in seiner ganzen unverhüllten und unvermischten Bosheit zeigen, so wird der Hörer weiterer Beweise für Gut und Böse nicht mehr bedürfen; er sieht hier, wie er es bei den Parabeln durch ein Schlussverfahren anzuerkennen gezwungen wurde, τί τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον, und unwillkürlich fällt er auch in seinem Herzen nach dem Anhören solch einer παραβολή ein: οὕτως καὶ σύ.

Diese dritte Kategorie von παραβολαί Jesu sind also Beispielerzählungen, d. h. Erzählungen, die einen allgemeinen Satz religiös-sittlichen Charakters in dem Kleide eines besonders eindrucksvoll gestalteten Einzelfalles vorführen, „durch die Evidenz der That die allgemeine Wahrheit bestätigen". Sie vertragen keine Deutung, sie sind so klar und durchsichtig wie möglich, praktische Anwendung wünschen sie sich. Wenn man, wie die Beispielerzählung thut, jemandem einen Spiegel vorhält, dass er seine Hässlichkeit oder Schmutzflecke, die ihn entstellen, wahrnehme, so bedarf man dazu keines weiteren erklärenden Wortes; der Spiegel deutet eben besser, wie es in Wahrheit steht, als man es mit den längsten Beschreibungen zu Stande brächte. Freilich den Eigensinn, der seine Mängel nicht sehen will, wird man mit Hülfe des Spiegels auch nicht zähmen, er kneift demselben gegenüber die Augen zu; aber absolut unwiderstehlich wirkt auch die Fabel (Parabel) nicht. Der Widerwillige, der ahnungslos aufmerksam das fremde Bild betrachtet hat, das ihm da vorgehalten wurde, wird gegenüber dem plötzlich auf ihn eindrängenden οὕτως καὶ νῦν um Ausreden nicht verlegen sein; er wird die Aehnlichkeit ableugnen oder ignorieren. Jesus hat die Pharisäer durch die Beispielerzählung Lc 18 9ff. nicht in Zöllner verwandeln können, aber er hat auch durch die Parabel vom Schalksknecht die fromme Hartherzigkeit, die alles nehmen und nichts geben möchte, nicht aus der Welt und aus der Kirche geschafft und durch die Beelzebulgleichnisse das Misstrauen seiner

Stammesgenossen gegen sein Wirken nicht überwunden. Ob Aesop durch seine Fabel die Samier, Stesichoros die Himeräer von thörichten Plänen abgebracht hat, wissen wir nicht. Die κοιναὶ πίστεις aller Arten rechnen beim Hörer auf den guten Willen, zu lernen; der entschlossenen ἀπιστία gegenüber sind sie machtlos. Genug, dass auf den Teil der Menschheit, der ein Organ für Jesu Geist besitzt, seine Gleichnisreden allesamt wunderbar wirken, noch heute wie am ersten Tag.

Noch eine vierte Art von bildlichen Reden wird Jesu im N. T. zugeschrieben. In Joh 10 1—16 spielt eine Bildrede hin und her von Schafen, ihren Freunden und ihren Feinden, von Schafen, die im Stalle sind, zu denen Räuber von anderswo einsteigen, während sie der Hirte durch die geöffnete Thür besucht. An der Stimme erkennen die Schafe den Hirten und folgen ihm, vor der fremden Stimme des Eingeschlichenen fliehen sie. Auch eine Deutung erfolgt, bunt und kraus: denn bald ist Jesus die Stallthür, bald der Hirte, der durch sie eintritt. Eine „Parabel" ist das gewiss nicht, noch weniger eine Beispielerzählung; denn wir empfangen hier keine Erzählung. Aber auch kein Gleichnis, denn von der strengen Geschlossenheit, die diesem wesentlich ist, findet sich hier keine Spur. Die einzelnen Behauptungen des Textes sind schon nicht einspruchsfrei, das Dasein eines θυρωρός bei einer so kleinen Herde (denn der Hirte ruft ja jedes Schaf bei besonderem Namen!) z. B. ist höchst auffallend; an die Erfahrung eines jeden wendet sich diese Rede nicht; sie ist eine Allegorie, um den Worten gerecht zu werden, muss man sie ins Geistige umsetzen. Uebrigens eine mangelhafte Allegorie, denn dass θύρα und ποιμήν dasselbe bedeuten und der θυρωρός wie es scheint gar nichts, verstösst gegen das Gesetz der Kunst. Joh 15 1ff. ist ein ähnliches Stück. Es beginnt sogleich: ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστιν. Wir bekommen eine von Metaphern durchsetzte Rede, die ästhetisch wenig befriedigend ist, weil fortwährend allegorische und eigentliche Sätze ineinanderspielen. Ein festes, klares Bild wird überhaupt nicht gezeichnet; Bildliches und Bildloses, Deutung und zu Deutendes liegt auf einem Haufen. Ich kann diese παροιμίαι, denen in den Synoptikern nichts Verwandtes zu Hülfe kommt, nicht für echt halten, oder wenn authentische Reminiszenzen darin vorliegen, so wage ich nicht, über die ursprüngliche Form irgend etwas zu erraten.

Dass Lc 14 7ff. nicht als Parallele genannt werden darf, wird die Auslegung zeigen. Dagegen dürfte man die „Parabel" von den bösen Weingärtnern Mc 12 1ff. c. par. als Beweis anführen, dass doch auch Jesus die allegorische Rede nicht verschmäht hat. Dass diese Perikope zu den Allegorien zählt, leugne ich nicht; der

Weinberg ist nicht erst bei Mc zum Volk Gottes geworden, sondern es von jeher gewesen — die Anlehnung an Jes 5 macht das ja zweifellos —, die Weingärtner sind die Hierarchen, die ausgeschickten Knechte die Propheten, und der Sohn Jesus: diese Erzählung ist irrationell, verunglückt durch und durch, ausser wenn man von Anfang an ihre Worte geistlich d. h. allegorisch deutet. Aber sie ist auch, von der Parabelfrage abgesehen, eins der verdächtigsten Stücke aus den synoptischen Reden Jesu; die Ermordung des Christus wird in ihr wie etwas Selbstverständliches betrachtet, der ganze Ton zeigt eine Leidenschaft, wie sie vollendete, nicht bevorstehende Thatsachen schaffen. So wage ich nicht diese Allegorie Jesu zuzuschreiben, während sie als ein Produkt des Kreises von Gläubigen, die über seine Kreuzigung zürnten, völlig begreiflich wird; keinenfalls kann sie, selber die Zeichen späterer Zeit tragend, die Glaubwürdigkeit der johanneischen Allegorien stützen. Ueberdies ähneln diese zerflossenen Gebilde, die eigentlich nur eine Fülle von Metaphern aus ein und demselben Anschauungsgebiet darstellen, recht wenig der korrekt und klar durchgeführten einzigen Allegorie der Synoptiker.

Nun begegnen zwar auch einige einfache Gleichnisse bei dem vierten Evangelisten, die eher auf Jesum zurückgehen könnten, weil sie wirklich gleichnishaft gestaltet sind. So 16 21 f., wo die jetzige Trübsal und die künftige endlose Freude der Jünger verglichen wird mit der Trübsal eines in den Wehen liegenden Weibes und ihrer von keiner Trauer mehr wissenden Freude nach der Geburt des Kindleins: demonstrative Kraft wird diesem Gleichnis aber niemand zuschreiben, der Hauptpunkt in dem Gedanken Jesu τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς αἴρει ἀφ' ὑμῶν wird in der Bildseite durch das οὐκέτι μνημονεύει τῆς θλίψεως schwerlich getroffen. Nicht die Notwendigkeit des Wechsels von λύπη und χαρά tritt einem in dem Bilde 21 vor Augen, nur die Möglichkeit, dass furchtbare Schmerzen plötzlich einer hohen Freude weichen können, wird veranschaulicht, aber bedarf es dazu eigentlich erst der Berufung auf die Erfahrungen jeder Mutter? Der Verdacht liegt nahe, dass die Erinnerung an die jüdische Theorie von den Wehen (ὠδῖνες), die der Endvollendung vorangehen müssen Mc 13 8 f. I Thess 5 3, den Evangelisten veranlasste, die Trübsal der vom Sohne Gottes verlassenen Jünger und ihre Freude über die Parusie mit Trauer und Freude eines gebärenden Weibes zu vergleichen. Dann ist theologische Reflexion die Erzeugerin des Gleichnisses Joh 16 21: dem vierten Evangelisten liegt solche wahrlich näher als Jesu. Vollends unverkennbar ist die johanneische Farbe an dem 3 29 dem Täufer in den Mund gelegten Gleichnisse: „Der die Braut hat, ist Bräutigam. Der Freund des Bräutigams aber, der da

steht und nach ihm horcht, freut sich hoch von wegen der Stimme des Bräutigams. Diese meine Freude nun ist in Erfüllung gegangen." Die Situation ist unklar, weil alles schillert zwischen eigentlicher und uneigentlicher Bedeutung. Bei dem νυμφίος sollen wir sofort an Christus (auf Grund von Mc 2 19f.), bei dem Freunde des Bräutigams — pflegt der sonst nur einen zu haben? — an den Täufer denken, der zwischen dem getreulich Mitwirken bei den Hochzeitsfeierlichkeiten und dem selber Hochzeit Halten wohl zu unterscheiden weiss. So aber redet nicht der geschichtliche Johannes Baptista, ein späterer Christ legt ihm solche Rede unter; auch dies Gleichnis kann nur unser Vertrauen auf die Historizität andrer ähnlicher Bildworte bei Joh erschüttern helfen.

Die Ergebnisse unsrer Untersuchung sind: Was die Synoptiker παραβολή nennen, ist eine Gattung von Bildreden, die im vierten Evangelium fast gänzlich mangelt. Die παροιμίαι des Joh sind den synoptischen παραβολαί am wenigsten verwandt. Die Auffassung der Evangelisten von dem Wesen dieser Reden ist unhaltbar. λόγοι σκοτεινοί, die stets einer speziellen λύσις bedürfen, sind sie keineswegs. Wenn uns jetzt Einiges an ihnen unklar bleibt, so trägt die Schuld daran lediglich die mangelhafte, abgerissene, fragmentarische Ueberlieferung. Eine richtig und vollständig erhaltene παραβολή bedarf keines deutenden Wortes, verträgt nicht einmal eins, denn alles in ihr ist deutlich. Namentlich in dem bildlichen Teil, d. h. dem, der von der Phantasie des Sprechenden geschaffen oder doch herbeigezogen wird, ist jedes Wort eigentlich zu verstehen. Die παραβολαί sind rhetorische, nicht poetische Formen. Drei Klassen sind unter den synoptischen „Parabeln" zu unterscheiden, von denen zwei eine frei erfundene Erzählung, eine eine allgemein anerkannte Erfahrung aus dem Gebiet des täglichen Lebens bieten. Letztere ist das Gleichnis, die andern sind die Parabel im engeren Sinne, d. h. die Fabel im Dienst religiöser Ideen und die Beispielerzählung. Die Grundform von allen ist die ebenfalls bei Jesus nicht seltene Vergleichung. Wie jede παραβολή ein einheitlich geschlossenes Ganzes ausmacht, will jede auch nur einen Satz, einen Gedanken, sei es durch eine von fremdem Boden hergeholte Stütze befestigen, sei es durch Individualisierung veranschaulichen und einprägen. Eine absonderliche Lehrweise oder Redeweise hat Jesus in diesen παραβολαί nicht für sich ersonnen; zahllose Analoga zu jeder Art derselben liegen aus allen Litteraturen uns vor, und keinen mystischen Dunst ziemt es sich um seine Parabelreden zu hüllen. Nicht in irgend einem Formellen, sondern im Inhalt liegt die Domäne des Gottessohns; er hat nicht neue Schläuche, sondern neuen Wein uns

mitgebracht. Seine Bilder bewegen sich auf den Gebieten des täglichen Lebens, scheuen sich auch nicht, das Niedrige, das Sündige zu benutzen: „alles ist Euer“, lautet ihr Grundsatz; um Klarheit auszugiessen über das Hohe und Göttliche, über Angelegenheiten und Gesetze des Gottesreichs, um das Himmlische seinen sinnbefangenen Hörern zugänglich zu machen, hat er freundlich von dem Allbekannten sie aufwärts geleitet zu dem Unbekannten, hat er an den Bändern der Aehnlichkeit ihre Seelen von dem Gemeinen hinaufgezogen zum Ewigen. Die ganze Welt, auch das Weltliche in ihr, hat er in seinen Dienst genommen mit königlicher Grossherzigkeit, um die Welt zu überwinden, mit ihren Waffen hat er sie geschlagen. Kein Mittel hat er unversucht gelassen, kein Mittel des Wortes, um das Wort seines Gottes an und in die Herzen seiner Hörer zu bringen, nur die Allegorie, die nicht verkündigt, sondern verhüllt, die nicht offenbart, sondern verschliesst, die nicht verbindet, sondern trennt, die nicht überredet, sondern zurückweist, diese Redeform konnte der klarste, der gewaltigste, der schlichteste aller Redner für seine Zwecke nicht gebrauchen.

III. Der Zweck der Gleichnisreden Jesu.

Der Jesuit Salmeron widmet in seinem umfangreichen Werke über unsern Gegenstand den tractatus II, S. 8—15 der Untersuchung, aus welchen Gründen Christus so viele Parabeln gedichtet habe. Nach seinem Geschmack sucht er die Herrlichkeit des Sohnes Gottes im Massenhaften; beinahe 20 Motive treibt er auf, das erste: quia illarum usus apud sapientissimos viros frequentissimus fuit; das zweite, weil es bereits durch die Propheten geweissagt war. Heutzutage gereicht eher die Einfachheit zur Empfehlung und jedermann würde mit einem Zwecke bei der Parabelrede zufrieden sein. Die Entscheidung darüber hängt jedoch nicht in der Luft, auch nicht von mehr oder minder kongenialem Nachempfinden ab; bei einer Redeform muss der Zweck aus dem Wesen erkennbar sein. Wenn Jesu Parabeln mehr als tastende Versuche, wenn sie Erzeugnisse menschlichen Geistes sind, an die man mit menschlichen Massstäben herantreten darf, mit andern Worten: wenn sie überhaupt ein klares Verständnis zulassen, so muss sich aus der Erkenntnis ihres Wesens die ihres Zweckes unmittelbar ergeben; und wer uns in den Resultaten des vorigen Abschnitts beistimmt, wird hier kaum noch viel Worte erwarten: was sind die Gleichnisse, die Parabeln samt und sonders als Veranschaulichungs-

und Ueberführungsmittel? Was können sie denn gewollt haben, als veranschaulichen, als das σαφές der hohen Gotteswahrheiten besorgen und die Gemüter dafür gewinnen?

Uns ist jedoch Gesetz, die Quellen zu befragen. Es findet sich ein Wort in den Synoptikern, das uns Recht zu geben scheint, auf welches man seit Alters die obige Zweckbestimmung gestützt hat: Mc 4 33. „Und mit vielen solchen Gleichnissen redete er ihnen das Wort, wie sie es zu hören vermochten.“ Die Ausleger haben bis auf VAN KOETSVELD, H. EWALD, VOLKMAR herab hier ein schlicht geschichtliches Zeugnis dafür gesehen, dass Jesus seine Lehre nach dem Vermögen seiner Hörerschaft eingerichtet, dass er ihrer noch schwachen Fassungskraft zulieb die parabolische Unterrichtsform gewählt, das Geistige in sinnlicher Einkleidung ihnen nahegebracht habe. Es wäre das Gegenstück zu Joh 6 60, wo die Jünger ein allerdings geheimnisvolles Wort Jesu hart nennen und betrübt ausrufen: τίς δύναται αὐτοῦ ἀκούειν. Auch Joh 16 12 begegnet ein ähnlicher Gedanke: ἔτι πολλὰ ἔχω λέγειν ὑμῖν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι, ein Satz, den wir wohl im Auge behalten dürfen, um die johanneische Vorstellung von einem ἐν παροιμίαις λαλεῖν Jesu im Jüngerkreise 10 6 16 25 29, das ihrerseits keine γνῶσις zuliess, nicht ganz unbegreiflich und unmotiviert zu finden; nach Johannes hätten selbst die Jünger während der Periode ihrer Erziehung eine freie, unverhüllte Rede des Erziehers, eine durchdringende Gnosis gar nicht vertragen können. Man hätte dann hierin eines der mystischen Elemente der johanneischen Theologie zu sehen, denn in aller Mystik stossen wir auf ähnliche Verlautbarungen, z. B. im Mesnewi des kleinasiatischen Sufi DSCHELALEDDIN RUMI (c. 1225 v. Chr.), wo der Schüler bittet[1]:

Ohn' Bild und ohne Hüll' mich lehr'!
Nackte Sprache, mein' ich, ziemt der Glaubenslehr'.
Fort die Hüll' und nackt die Sache kundgethan! . . .

und der Lehrer erwidert:

Stell' nackt ich ihn dem Auge bloss,
Stürzest stracks hinab Du in des Todes Schoos.
Um Gewährung fleh', doch fleh' zugleich um Kraft!
Hat der Strohhalm wohl für Bergeslasten Kraft?
Rück' die Sonn', die jetzt der Erde Nacht erhellt,
Wenig näher, flugs in Flammen steht die Welt.

Indessen Vers 34 bei Mc verhindert jene sonst nächstliegende Auslegung. 34a noch nicht; dass Jesus ohne Gleichnis nicht zu ihnen (den Volksmengen) redete, braucht ja nur die Konsequenz in seiner pädagogi-

[1] Bei THOLUCK: Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik. Berlin 1825, S. 57.

schen Weisheit und Liebenswürdigkeit hervorzuheben: 34b dagegen: „seinen Jüngern für sich aber erklärte er alles“ ändert den Ton. Dies Wort lässt keine Zweideutigkeit übrig. Eine Erklärung bekamen nur die Jünger, und erst, wenn sie mit dem Meister allein waren: κατ' ἰδίαν (= 6 31 f. 7 33 9 2 28 13 3). Der Gegensatz in 34 ist so strikt wie möglich. Die Jünger erhalten alles aufgelöst, die andern alles in Parabeln, also ohne Auflösung, also bedeckt, verknotet, umhüllt. Soweit wie das πάντα reicht, reicht auch das λαλεῖν ἐν παραβολαῖς; von dem, was die Jünger mittelst ἐπίλυσις erfahren, erfahren die Volksmengen nichts; oder sollten sie etwa das unaufgelöst durchschaut haben, was selbst die Jünger erst mit Hülfe einer lösenden Hand durchschauten? Die Jünger waren doch gewiss die Fortgeschrittensten unter Jesu Hörern, am besten befähigt, seine Gedanken sich anzueignen; wenn die parabolische Lehrform ihnen einzig und allein durch ἐπίλυσις zugänglich wird, so kann das ἀκούειν der anderen, minder Empfänglichen, kein Fassen, kein Begreifen sein. Es bezeichnet dann nur das äusserliche Mitanhören, und καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν beschreibt die Gleichnisrede als eine solche, die ein Hören ermöglichte, ohne dass etwas Weiteres dadurch erfolgte, ohne in dem Zustande der Hörer etwas zu verändern. A. Klostermann versteht dies so: nur diese bildliche Redeweise stiess die Volksmassen wenigstens nicht ab (was jede bildlose gethan hätte), konnte sie sogar zum weiteren Forschen nach dem Sinne anlocken. Da aber nicht abzusehen ist, wie eine ἐπίλυσις des zuvor in reizender Form Vorgelegten die Leute hätte abstossen können, muss die Beschränkung auf das Erzählen von Parabeln ohne jede Erklärung — welches zweimal betont wird — wohl direkt auf ein ἀκούειν im niedrigsten Sinne berechnet sein. Das Volk erhielt eine Speise, bei der es nie über das äussere Hören hinauskam. Objekt zu ἀκούειν ist natürlich τὸν λόγον; in andrer als parabolischer Form „das Wort“ zu hören, wäre über ihr Vermögen gegangen, war ihnen versagt. Auch B. Weiss nimmt 33b davon, „dass sie die Wahrheit nach der . . . gottgewollten Ordnung nur in einer Form hören konnten, in welcher sie . . . das Gehörte weder verstehen konnten, noch sollten“, ebenso J. Weiss „Die Parabelrede bei Mc“ (Stud. u. Krit. 1891, S. 321). Ich gestehe ein, diese beschränkende Fassung von ἀκούειν und von δύνασθαι (wie Mc 6 5 Lc 16 2 I Kor 3 1 = erlaubt bekommen, dürfen) wäre gezwungen, wenn nicht 34 sie uns aufzwänge. Und nicht 34 allein. Mc nimmt 4 33 f. mit einem zusammenfassenden Wort über Jesu Verfahren Abschied von dem Parabelkapitel, schon vorher 10—13 hat er über die Jesu Verfahren zu Grunde liegende Absicht sich sehr bestimmt geäussert. Ueber das „Nicht können“ der Volksmassen wie über die Art

ihres „Hörens“ erteilt dort Jesus selber in einem Gespräch mit den Jüngern den unsre Auffassung von 33f. bestätigenden Aufschluss: er soll mit diesem Unterscheiden zwischen den ὄχλοι und den μαθηταί, dem in Parabeln Reden dort, dem die Parabeln Auflösen hier nach festem Vorsatz gehandelt haben. Nachdem die Säemannsparabel als ein Beispiel, wie Jesus viel in Gleichnissen lehrte, vor dem Volk erzählt worden ist, fährt Mc 10 fort: „Und als er allein war, fragte ihn seine Umgebung samt den Zwölfen um die Gleichnisse.“ KLOSTERMANN deutet dies: „was die Gleichnisse wollen und wozu sie taugen“; B. WEISS: „nach ihrem tieferen Sinn“; J. WEISS: „nach Bedeutung, Zweck, Methode des Parabellehrens überhaupt“; HOLTZMANN: „nach der Bedeutung des vernommenen Gleichnisses.“ Fragen stellen in Bezug auf etwas ist aber eine ausserordentlich unbestimmte Wendung; jemanden nach seiner Krankheit fragen kann z. B. meinen: nach ihrer Art oder nach ihrer Entstehung oder nach ihrem Verlauf. Da Mc eine doppelte Antwort erfolgen lässt, eine 11f. auf das Motiv zum Parabelreden bezügliche, eine 13 die Erklärung der Säemannsparabel als der leichtesten von allen einleitende, wird er in dem ἐρωτᾷν τὰς παραβολάς beides gefunden haben, den Ausdruck des Staunens der Jünger über die Anwendung einer ganz neuen Lehrweise und das Eingeständnis, dass sie ohne ἐπίλυσις von solchen Parabelreden nichts verstehen. Das Zweite ist absolut sicher, da der Vorwurf: „Ihr verstehet diese Parabel nicht, und wie wollt Ihr alle Parabeln verstehen!“ sonst jedes Grundes entbehrte. Aber auch das Erste ist nicht zu umgehen, da sich der Satz 11f., völlig getrennt von 13ff. und mit ganz dem gleichen Gewicht, als Erwiderung an die Fragesteller, nicht als gelegentliche Expektoration giebt. Der Pluralis τὰς παραβολάς in 10, wo doch erst eine παραβολή vorliegt, — natürlich ist τὴν παραβολήν des t. rec. eine wertlose Erleichterung — ist keinenfalls durch den Kunstgriff VOLKMAR's zu erklären, wonach Mc in jedem sinnbildlichen Begriff 4—8: Säemann, säen, fallen, Weg, Vögel, auffressen u. s. w. eine παραβολή, in der ganzen Geschichte somit eine lange Reihe von παραβολαί erblickt hätte. 13 mit seiner klaren Scheidung zwischen ἡ παραβολὴ αὕτη und allen Parabeln schneidet diesen Ausweg ab. Es ist das διδάσκειν ἐν παραβολαῖς πολλά 2, worauf sich die Frage der Freunde Jesu bezieht. Allerdings war das nur ein Wort des referierenden Evangelisten, nicht Jesu selber, der beste Beweis, dass 10 von demselben Evangelisten angefertigt worden ist, der mit selbstverständlicher Naivetät seine verlegene Stimmung angesichts dieses Ueberganges Jesu in die Bildrede auch bei den damaligen „Gläubigen“ voraussetzte. Solche Verlegenheit wird in höherem Grade durch die Anwendung von Parabeln überhaupt als

durch die Dunkelheit dieses einen Parabelbildes bereitet, darum muss auch zuerst 11 f. der Hauptanstoss beseitigt werden, ehe 13ff. die Verwandlung des dunklen Wortes in klare Gedanken bewirkt.

Die Beseitigung gelingt durch Hinweis auf den fundamentalen Kontrast zwischen den beiden Klassen von Hörern Jesu: auf der einen Seite ὑμεῖς d. h. οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα, die zu ihm gehören, auch wo er κατὰ μόνας ist 10, auf der andren ἐκεῖνοι οἱ ἔξω d. h. die Draussengebliebenen, die ὄχλοι, die Mc allerdings, vgl. I Thess 4 12 I Kor 5 12f. Kol 4 5, schon als die Ungläubigen ansieht, ex eventu die Vorstellungen Jesu korrigierend. Den ersten ist das Geheimnis des Gottesreichs gegeben, den letzteren kommt alles in Gleichnissen zu. Ganz der Gegensatz von 33f., aber hier erläutert 12: „damit sie sehend sehen und doch nicht sehen und hörend hören und doch nicht verstehen, auf dass sie nicht umkehren und ihnen vergeben werde.“ Da steht der Zweck der Parabelrede in heller Beleuchtung: die Volkshaufen bekommen die Parabeln, damit sie etwas für ihre Augen und Ohren haben, etwas ἀκούειν δύνανται und doch nichts, was ihnen in Kopf und Herz dringt: sie sollen bleiben, was sie sind, sollen gar nicht umkehren auf den Weg zur Vergebung.

Vom Reich Gottes handeln die Parabeln, — das wird nachher offenbar —, aber dem Volke bleibt das ein vollkommenes Mysterium, d. h. absolut dunkel. Ein Mysterium kann zwar jederzeit aufhören, Mysterium zu sein, aber nur durch eine ἀποκάλυψις, die es aus seinem Dunkel hervorzieht; wenn die Gleichnisse dem Volk gegenüber angewandt werden, damit es nicht sehe und nicht verstehe, so kann denselben nichts ferner liegen als eine apokalyptische, eine enthüllende Tendenz. Im Gegenteil, aus der ausschliesslichen Anwendung der Parabelrede ἐκείνοις ἐν παραβολαῖς τὰ (?) πάντα γίνεται 11 = χωρὶς παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς 34 [1] geht hervor, dass dieser Redeform das Ver-

---

[1] Diese Identifikation wird uns allerdings von E. Haupt untersagt. A. a. O. S. 153 erklärt er den „sinnigen“ Ausdruck des Mc 11 im Anschluss an Klostermann: „Dem Volk wird alles zur Parabel“, sie haben in allem, was um sie und in ihnen vorgeht, blosse Rätsel, denen das lösende Wort des inneren Zusammenhangs fehlt.“ Aber erstens ist der Einwand gegen unsre, die „gewöhnliche“ Erklärung hinfällig: gerade bei Mc sei es am klarsten, dass die Parabeln der Menge eben nichts mitteilen. Worte und Bilder teilen sie der Menge reichlich mit, und mehr liegt in γίνεται nicht. ἐν παραβολῇ γίνεσθαι = „zu Parabeln werden“ ist eine sehr gezwungene Deutung, die durch Phil 2 7 ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος nicht im mindesten gestützt wird. So wenig dort Christus μορφὴ δούλου geworden ist, als er μορφὴν δούλου annahm, so wenig ist er zum ὁμοίωμα ἀνθρώπων geworden, als er ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων geboren ward. Ausserdem steht bei Mc nicht ἐν παραβολῇ γίνεται, wie Haupt wiederholt druckt, sondern der Plural, bei dem jedem Leser nur

hüllen, Verblenden und Verstocken als selbstverständliche Wirkung anhaftet. Weil der Erfolg unbedingt eintreten soll, wird die Parabel unbedingt angewendet, jedoch nur denen draussen gegenüber; den Jüngern ist ja das Geheimnis des Reichs gegeben. B. Weiss beschränkt δέδοται auf: im göttlichen Ratschluss beschieden und zwar — indem er das γνῶναι Lc 10 und Mt 11 als authentische Interpretation anerkennt — mittelst Erklärung der Parabeln das Verständnis ihres tieferen Sinnes zu erhalten. Ich stimme Steinmeyer bei, der S. 11 unter Berufung auf das Perfektum δέδοται die Annahme ausschliesst, „als hätten wir an die Deutung zu denken, die der Meister dem Kreise der Seinen zugedacht". Sie befinden sich bereits im Besitze (im zweiten Gliede steht dagegen das Präsens), sie haben in Jesus den Messias erkannt, sie sind bereits ἔχοντες und βλέποντες, wie der Auferstandene, der Mt 28 18 proklamiert: ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς vgl. 11 27 πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου sich schon als Besitzer der Weltherrschaft fühlt. Diesem Verständnis von τὸ μυστήριον τῆς βασ. τ. θεοῦ schliessen sich im Gegensatz zu der geheimnisvollen Deutung Holsten's auch Holtzmann und J. Weiss an, letzterer unter Berufung auf Kol 1 25ff. I Kor 2 7ff. Rm 16 25. Auch diese Lobpreisung verrät ihren späteren Ursprung; Jesus hat sich nicht angemasst so genau zu wissen, wo Gott die Grenze zwischen den σκεύη ἐλέους — die das δέδοται ὑμῖν doch deutlichst zieht — und den σκεύη ὀργῆς angesetzt habe. Man schwächt freilich den Gegensatz

2 einfallen konnte ἐδίδασκεν ἐν παραβολαῖς. Weiter ist der Gedanke: die bisherige Verkündigung Jesu im Stile der Bergpredigt und seine Wunderthaten werden der Menge zu Rätseln ohne inneren Zusammenhang, doch gar zu modern; und verwirrender hätte Jesus nicht sprechen können, als wenn er das Wort παραβολαί, das eben die Jünger von seinen neuesten Lehrvorträgen gebraucht haben, in der Erwiderung benutzte, um das zu bezeichnen, was sich die Menge aus seinen Thaten und Reden leider allezeit gemacht hat. Blos um Mt 13 13 direkt auch dem Mc aufzudrängen, wagt Haupt diese ungeheuerliche Exegese: „Es bezieht sich der Ausspruch also nicht nur auf die parabolische Form der jetzigen Lehrweise Jesu, sondern im Gegenteil: dass sie (die Volksmassen) stets an der Schale haften geblieben sind, ist der Grund, dass sie auch jetzt und zwar in erhöhtem Masse nur Schalen bekommen." Da darf man fragen: Wozu noch dickere Schalen besorgen, wenn die Leute schon mit dünnen Schalen nur zu reichlich versehen waren? Vielleicht ist das „nicht nur, sondern im Gegenteil" ein Anzeichen, dass der Vertreter dieser seltsamen Erklärung seiner selbst nicht ganz sicher dabei ist. Er, der sich weigert Mt 13 35 ὅπως πληρωθῇ mit Uebergehung von 34b an den Hauptgedanken von 34: „Jesus redete zum Volke in Parabeln" anzuknüpfen, knüpft hier den Satz: „damit sie mit sehenden Augen nicht sehen etc." ruhig an den Satz: „Ihnen wird alles was ich rede und thue zu Rätseln", als ob dadurch nicht die Absicht 12 in die Volksmenge verlegt und so gerade jeder vernünftige Sinn und Zusammenhang aufgehoben würde!

mit Vorliebe ab, indem man Zusätze auf beiden Seiten von 11 findet, die nur leider dem Text einfach aufgedrängt werden. Denen draussen kommt das Gesamte, was Christus ihnen sagt, ὁ λόγος (33), ἐν παραβολαῖς zu, das heisst nicht: in Parabeln ohne hinzugefügte Erklärung, sondern: in Parabeln; den ὑμεῖς kommt es nicht auf diese Weise zu; ihnen ist das, was für alle andern ein Geheimnis ist betreffs des Gottesreiches, bereits geschenkt worden; man wirft das δέδοται um, wenn man einschiebt: mittelst Erklärung der Parabeln. Dann hätte Jesus gerade die Hauptsache weggelassen, und vernünftigerweise müsste sein Satz lauten: Euch wird durch Erklärung der Parabeln das darin enthaltene Geheimnis mitgeteilt werden, jenen wird es durch nichterklärte Parabeln vorenthalten; aber Jesus eröffnet hier, warum er zum Volk blos in Parabeln redet, zu den Jüngern ἐν παρρησίᾳ. J. Weiss (a. a. O. S. 299) möchte auch für Mc die Voraussetzung behaupten, „dass auch an die Jünger die Parabeln gerichtet sind, nicht blos an das Volk". Einen Einwand gegen die oben entwickelte Anschauung kann ich hierin gar nicht erkennen. Da die Jünger alle Reden Jesu mit anhören, hat er natürlich auch seine Parabelreden mit an sie gerichtet. Vergeblich dürfen sie ihn nicht umstanden, seinen Worten gelauscht haben, daraus folgt, dass er, falls ihnen seine Gedanken hinter der Parabelhülle verborgen geblieben sind, nachträglich ihnen den vollen Sinn enthüllen muss, wodurch die κεκρυμμένα für sie σαφῆ werden. Aber das ändert nichts an der Thatsache, dass nach der Theorie des Mc Parabelrede niemals angewandt werden würde, wenn es blos „Jünger" gäbe, dass ebenso dann auch nie ἐπίλυσις nötig wäre, diese tritt als Ausgleichung zwischen den göttlichen Satzungen δέδοται und ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται ein, wo sonst die unter dem Zeichen δέδοται Stehenden fürchten müssten, in die andre Klasse herübergeschoben zu sein. Das spezifizierte Wissen, welches die Jünger vor dem Volke voraus haben sollten, da ihnen doch das Geheimnis des Reiches Gottes gegeben ist, wird also nicht „in dem Verständnis der Parabeln liegen", das ihnen im Notfalle durch ἐπίλυσις verschafft werden müsste, sondern sie besitzen durch Gottes Gnadengeschenk schon längst viel mehr als das Verständnis von allen Parabeln, sie besitzen die Sonne, von der alle Parabeln nur Strahlen vorstellen: nie konnte um ihretwillen, schlechterdings nur aus andern Rücksichten statt der Sonne ein Strahl ihnen geboten werden. 11a ist logisch 11b subordiniert: während Euch ja das Geheimnis des Reichs selber bereits gegeben worden ist, kann denen draussen alles nur in Form von Parabeln zu teil werden, weil sie eben nicht sehen und nicht verstehen und nicht zur Vergebung der Sünden gelangen sollen.

Auf den ersten Blick scheint 13 zu dieser Auffassung des ὑμῖν δέδοται nicht gut zu passen. Jesus entschliesst sich den Jüngern eine Deutung der Säemannsparabel zu liefern, aber unmutig: „Wenn Ihr dieses Gleichnis nicht versteht, wie wollt Ihr da die Gleichnisse insgesamt verstehen?“

B. Weiss verwirft als völligen Missverstand diese Zerlegung des Satzes 13 in zwei Fragen, die wie Tadel klingen „was dann de Wette mit Recht in diesem Zusammenhang unpassend findet“. Seien doch eben erst in 11 die Frager um ihres Fragens willen gepriesen worden (?). Allein seine Deutung: „Ihr wisset also die Parabel (nach ihrer Bedeutung) nicht und wie Ihr alle die Parabeln (wonach Ihr fragt, bem. den Artikel) verstehen sollt?“ ist mehr als gekünstelt. Wohl kommt εἰδέναι mit πῶς auch sonst vor (z. B. I Tim 3 15), ebenso, dass Nebensätze mit πῶς neben einem Akkus. von einem Verbum abhängig sind I Cor 7 32—34 μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου, πῶς ἀρέσῃ τῷ κυρίῳ; aber da ist der πῶς-Satz Epexegese von τὰ τοῦ κυρίου, nicht wie hier ganz selbständig. Auch würde man in dem negativen Gedanken nicht καί als Fortführungspartikel erwarten; und der Artikel bei πάσας, der ja gar nicht fehlen konnte, hat nicht mehr Bemerkenswertes als der bei αὕτη; durch die tonlose Fassung von ἡ παραβολὴ αὕτη „die Parabel“ verschleiert Weiss dem Leser, dass auf dem Gegensatz von ταύτην und πάσας allein ein Nachdruck ruht. Das Fut. γνώσεσθε ist nicht durch „sollt“, sondern durch „werdet“ wiederzugeben; Jesus spricht von den gemäss 2 fernerhin noch in grösserer Zahl von ihm zu erzählenden Parabeln. Mc meint: Wenn Ihr schon diese Parabel nicht versteht, wie werdet Ihr dann alle verstehen (sc. die Ihr noch zu hören bekommen werdet)? Der Satz besteht eben nicht aus zwei Fragen; seine erste Hälfte ist der zweiten subordiniert; logisch ein Bedingungssatz, der nur die rhetorische Form eines Hauptsatzes angenommen hat — argumentatio ex concesso — vgl. Gen 39 8f.: εἰ ὁ κύριός μου οὐ γινώσκει δι' ἐμὲ οὐδὲν ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, . . . καὶ πῶς ποιήσω τὸ ῥῆμα τὸ πονηρὸν τοῦτο; und selbst die zweite Hälfte ist wie Gen 39 9 nur eine rhetorische Frage, nichts weniger als eine Definition des 10 blos angedeuteten Wortlauts der Frage der Jünger, auf die ja in Wahrheit dann auch keinerlei Antwort erfolgt: oder sieht Weiss in Mc 4 irgendwo eine Belehrung darüber, wie man es zum Verstehen aller Parabeln bringen kann?

Nein: Jesus zeigt sich blos darüber betroffen, dass die Jünger jene, verhältnismässig noch leichte, Parabel nicht erkennen; geringe Aussichten habe er dann für die Zukunft. Mc 4 13 enthält einen Vorwurf gegen die Jünger ganz in der Art, die wir bei Mc auch sonst antreffen, z. B. 8 17 21 οὔπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε, und οὔπω συνίετε. Dort

wird das μὴ νοεῖν und μὴ συνιέναι herb getadelt, als ein Beweis verstockten Herzens angesehen, und hier sollte das μὴ εἰδέναι und μὴ γνῶναι blos eine rhetorische Frage sein, „welche sie an das in ihren Fragen sich aussprechende Eingeständnis ihrer Unwissenheit erinnern und so ihre Aufmerksamkeit auf seine Erklärung schärfen soll, zugleich aber auch für künftig ihr Verlangen nach seinen Erklärungen wecken"? Das ist doch etwas zu viel für eine Frage, aber diese Fülle von Beziehungen ist auch ganz entbehrlich; der Sinn von 13 ist an sich klar und hinter 11 f. keineswegs unerträglich. Gerade weil die Frager so hoher Bevorzugung geniessen, dass ihnen das Geheimnis des Reichs schon gegeben worden ist, hat Jesus Ursache sich zu beklagen, wenn ihre Fähigkeit zu βλέπειν und συνιέναι sich noch als so gering erweist. Beides schliesst einander nicht aus[1]; Mc 8 17 18 wendet ganz unverkennbar dieselbe Jesaiastelle fast drohend auf die Zwölfe an, die hier 12 herbeigezogen wird, um die scheinbar harte Behandlung der Volksmenge zu rechtfertigen. An der Sache, die 11 f. beschrieben war, wird durch das Nichtwissen jedoch nichts geändert; die Parabeln waren nicht zu Gunsten der Jünger gesprochen worden, sondern allein zu Ungunsten des ὄχλος; wenn Christus den Jüngern eine ἐπίλυσις gab, bezw. geben musste, wofern sie nicht leer bei solchem Parabelvortrag ausgehen sollten, so leistete er ein donum superadditum; von vornherein hat er bei dem Vortrag seiner παραβολή die Beifügung einer ἐπίλυσις nicht in Aussicht genommen; der Zweck dieses Vortrags ist entsprechend 12 mit dem Schluss von 8 erreicht gewesen: oder meint jemand, dass die Volksmenge „verstanden" hat, wo selbst die Jünger nicht verstanden?

J. Weiss findet (a. a. O. S. 299), ich lasse hier einen Widerspruch ungelöst stehen; es bleibe völlig rätselhaft, wie Jesus das Nichtverstehen dieser und der zukünftigen Parabeln 13 so beklagen kann: „sie gehen die Jünger ja gar nichts an." Allein Unsinn hat Jesus selbstverständlich niemals geredet, wo er lehrt, wie auch Mc 4 2 ff., handelt er vom Höchsten, vom Reiche Gottes; er selber hat doch verstanden, was er in diesen Geheimreden sagte, und jeder sonst mit dem Geheimnis des

[1] Baur (Kanon. Evang. S. 549) kann sich den Tadel 13 nur daraus erklären, dass Mc nicht verstanden habe, was nach dem Sinne von Mt und Lc Gegenstand der lobenden Rede Jesu ist. Er glaube offenbar, in 11 lobe der Herr seine Jünger, dass sie den Andern verborgenen Sinn der Parabel verstehen. Wir haben in 11 aber kein Lob bemerkt, können uns also auch nicht über den Tadel 13 wundern, finden denselben vielmehr gerade unter Voraussetzung von 11a und nur dann gerechtfertigt. Baur kehrt das Verhältnis einfach um, wenn er dem Lc wegen 8 16—18 eine Herabsetzung der Jünger schuld giebt (S. 465 ff.), während Mc dann die Sentenzen 21—25 gedankenlos aus Lc abgeschrieben haben soll ohne spezielle Beziehung auf die Apostel.

Gottesreichs Beschenkte hätte es von Rechtswegen auch verstehen müssen. Als Reden Jesu, als Reden vom Reich gehen also auch die Parabeln die Jünger ausserordentlich viel an. Aber um ihretwillen hätte Jesus den Inhalt dieser Reden nimmermehr in die Parabelhülle gekleidet, zu ihnen hätte er immer ἐν παῤῥησίᾳ gesprochen: als Parabelreden haben die Parabeln nur den einen in Mc 4 12 genannten Zweck. Dass diese Theorie in unlösbarem Widerspruch zu aller geschichtlichen Möglichkeit steht, räume ich gern ein; aber ich darf einen Knoten nicht lösen, den Mc geschürzt hat und an dem sein religiöses Empfinden, seine Theologie Genüge findet.

Es wäre nun erfreulich, wenn wir bei den andern Evangelisten eine andre Anschauung vertreten fänden, dann könnte Mc als mangelhaft orientiert bei Seite geschoben werden. Das ist indess nicht der Fall. Bei Lc ist das „Parabelkapitel" ja auffallend kurz; es enthält nur die Geschichte vom Säemann mit Zubehör, unvermittelt schliesst sich daran die Perikope von Jesu Verhältnis zu Mutter und Brüdern; eine Parallele zu den abschliessenden Versen des Mc 33f. fehlt hier ganz. Die Frage der Jünger 9 lautet unmissverständlich τίς αὕτη εἴη ἡ παραβολή, ohne ein Wort des Befremdens oder Tadels anzubringen beantwortet sie Jesus 11: ἔστιν δὲ αὕτη ἡ παραβολή. Aber dazwischen steht — hier viel störender als bei Mc, wo die Jünger mit ihrer Frage das Thema: „Parabeln" aufgestellt hatten — ein Vers, der in allem Wesentlichen mit Mc 11 f. zusammentrifft. Das blosse δέδοται wird paraphrasiert δέδοται . . γνῶναι, das Objekt dieser geschenkten Erkenntnis sind τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, eine Kombination von τὸ μυστήριον und τὰ πάντα des Mc; die tauben Hörer werden schonender durch οἱ λοιποί bezeichnet, zu dem abgerissenen τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς darf aus dem Vorigen nur ein δέδοται τὰ μυστ. τ. βασ. τ. θ. ergänzt werden; Mc 12ᵇ μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς ist ganz fortgefallen, wohl weil Lc diese Konsequenz in ihrer furchtbaren Härte nicht aus der Feder bekam. Aber ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μὴ συνιῶσιν heisst es auch bei ihm, obwohl diese Absicht zu einem δέδοται schlecht passt. Und wenn γνῶναι den direkten Gegensatz zu ἐν παραβολαῖς bildet, so ist ja die Meinung unzweideutig die: eine γνῶσις der Geheimnisse des Himmelreichs ist allein den Jüngern bewilligt worden, den Uebrigen werden diese Geheimnisse blos in unverständlichen Bildreden vorgetragen, weil sie eben nicht sehen und nicht verstehen sollen.

Es mag sein, dass bei Lc dieser Satz 10 als Vorwort zu der Deutung 11ff. gemeint ist, gleichsam als Anerkennung der Möglichkeit die Frage 9 zu beantworten bezw. der Bereitwilligkeit Jesu hierzu; dann bekäme die erste Hälfte das Uebergewicht, und die zweite τοῖς δὲ λοι-

ποῖς wäre logisch subordiniert, etwa „während sie den Uebrigen nur in Parabeln gegeben werden — nach Gottes Bestimmung, darum δέδοται“. Ich halte sogar für zweifellos, dass Lc auf den Gedanken 10 kein besonderes Gewicht legt; er nimmt ihn auf, weil er sich durch die Ueberlieferung gebunden erachtet, er selber hätte ihn nie geschaffen. Da von einer Entfernung Jesu aus dem Kreise der ὄχλοι nichts erwähnt wird, ja sogar der aufmerksame ὄχλος noch dicht um Jesus gedrängt erscheint, so liegt es nahe, die Erklärungsrede 11—15 samt Nachträgen an dieselben Hörer wie die Parabelrede 5—8 gerichtet zu denken, demnach das ὑμῖν 10 nicht auf die Zwölfe zu beschränken, die λοιποί dagegen auf diejenigen Bestandteile im Volk, die (vgl. 21) das Wort Gottes zwar hören aber nicht thun — ein Beweis, dass es bei ihnen nicht vom Hören zum Erkennen vorwärts gegangen ist, συνιέναι und ποιεῖν sind von einander untrennbar. Das ergiebt bei Lc ein ganz andres Urteil über die ὄχλοι als das des Mc, aber nicht ein andres über den Zweck der Parabel als solcher. Was Lc darüber sagt, genügt, um für ihn wie für Mc als einzigen Zweck des Redens in Parabeln bei Jesus den festzustellen, dass dem Volke das Wort in einer Form vermittelt werden soll, die die Wahrheit verheimlicht, kurz den Zweck, durch diese Dunkelreden die Verstockung der Massen zu vollenden.

Bei Mt ist dieser Gedanke etwas anders gewendet. Von einem Tadel gegen die Jünger wie Mc 13 fehlt hier wie bei Lc jede Spur; eine einfache Aufforderung, die Säemannsparabel — gedeutet — zu hören, bildet Mt 18 den Uebergang zu dem mit Mc 14—20 parallelen Stücke, den Vorwurf der Verständnislosigkeit ersetzen zwei Verse der Seligpreisung (Mt 16f.): Selig Eure Augen, dass sie sehen und hören! Die Frage der Jünger lautet direkt Mt 10: Weshalb (διὰ τί) redest Du in Parabeln zum Volk? als ob die Jünger schon wüssten, dass diese Redeweise nur für οἱ ἔξω bestimmt ist. In der Beantwortung dieser Frage ist Mt sehr ausführlich, er schiebt das wörtliche Citat Jes 6 9 10 ein (14f.)[1], sowie 12 die Gnome: wer da hat, dem wird gegeben u. s. w. (die Mc auch im Parabelkapitel, aber an späterer Stelle 25 bringt), und sprengt dadurch den Zusammenhang zwischen dem Gegensatz: ὑμῖν-ἐκείνοις δέ und der Verstockungsthese. Der Gegensatz bleibt trotzdem in aller Schärfe bestehen, die ἐκεῖνοι, denen nicht gegeben worden ist, was den Jüngern gegeben worden ist, nämlich γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, sind die 2f. um Jesus versammelten ὄχλοι, die ὑμεῖς, nach 10 die Jünger allein. Da 13 διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ auf das Vor-

[1] Blass (Evang. sec. Lc. 1897 p. LXI) hält zwar beide Verse für eine Interpolation. Seine Argumente sind nicht überzeugend, doch ist die Entscheidung für unsre Frage ganz unerheblich.

hergehende zu beziehen ist, wird als bestimmender Grund für Jesu Parabellehren der Umstand angegeben, dass dem Volke doch nicht zu helfen ist, dass es οὐκ ἔχει, also auch nichts Wirkliches, Brauchbares bekommen kann (man braucht wahrlich nicht mit B. WEISS das oxymorische ἀρθήσεται künstlich dem Buchstaben nach aufrechtzuhalten); weil ihnen die γνῶσις der Reichsmysterien versagt ist, muss ich in einer Weise zu ihnen reden, welche die γνῶσις ausschliesst; denn — fasst 13b diesen Realgrund noch einmal zusammen — sie sehen nun einmal nicht mit sehenden Augen und hören nicht mit hörenden Ohren, ganz wie Jesaias es angekündigt hat. ἵνα des Mc und Lc ist hier durch ὅτι ersetzt; was dort Absicht heisst, heisst hier Ursache: sollte der Unterschied wirklich so gross sein? STEINMEYER S. 7 glaubt, der Text des Mt nötige nicht — wie Mc Lc — eine von Gott gewollte Verstockung zu statuieren. Aber ist οὐ δέδοται etwas nicht von Gott Gewolltes? Oder traut man den andern Evangelisten im Ernste zu, dass sie Jesum als Bewirker der Volksverstockung sich denken? Es liegt doch wohl am Tage, dass auch nach ihnen der Zustand der Massen, den Christus antrifft, bereits ein aussichtsloser ist, und das ἵνα nicht eine Aufgabe einführt, deren Erfüllung ihm Freude bereitet, sondern eine, an deren höherer Notwendigkeit sich nun einmal nicht rütteln lässt.

Wäre es aber selbst anders, verträte Mt einen milderen Standpunkt mit seinem ὅτι, so würde es doch ein Willkürakt sein, mit STEINMEYER (S. 7 Anm. 9), weil Mc und Lc „summarisch und kurz“ und ohne Zitat erzählen, zu erklären: „Der Exeget sieht sich durchaus auf die Darstellung des Mt gewiesen und auf dieser hat er zu beruhen.“ Wir dürfen uns nie der sekundären Quelle anschliessen, wo wir die primäre besitzen, blos weil der Bericht in jener uns mehr zusagt. Mt hat hier keine weitere Quelle als den Mc[1]; aus Mc 4 11

[1] Ich lasse diesen Satz stehen, obwohl P. FEINE und J. WEISS gegen jene These starke Einwendungen erhoben haben. Es wäre sehr unangemessen, das Grundproblem der synoptischen Quellenkritik an diesem Punkte in die Debatte zu ziehen, zumal für mich, der ich keine sichere Antwort auf alle Fragen zu geben weiss. Aber ich halte nach wie vor Mc für den Schöpfer des Parabelkapitels und sehe keinen genügenden Grund, hier eine ältere Quelle für ihn und die beiden Seitenreferenten zu konstatieren, so wenig wie seine Abhängigkeit von Mt zuzugestehen. Sein mehrdeutiges ἠρώτουν αὐτὸν . . . τὰς παραβολάς haben Mt und Lc, in verschiedenem Sinne, gedeutet, das ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας gestrichen bezw. durch ein schüchternes προσελθόντες ersetzt, weil es in dieser Situation störend schien, das seltene οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα in das gewöhnliche οἱ μαθηταί (αὐτοῦ) verbessert. Soll sich in allen drei Fällen Mc die Schwierigkeiten erst aus einem einfachen Texte erkünstelt haben? Die Schroffheiten in 12 sehen so wenig wie die Klagen über den Unverstand der Jünger 13 nach einer spätesten Hand aus, während wir leicht begreifen, aus welchen Motiven Mt und Lc da zu Fortlassungen und

hat er sich seine Frage 10 zurecht gemacht, deren αὐτοῖς sonst wunderlich wäre[1]; Mc 4 12 hat ihm Gelegenheit geboten, nach seiner Manier sich auf ein Prophetenwort zu berufen; der Gedankengang des Mc lässt ihn von 18 an eine Deutung der Säemannsparabel anfügen, welche bei Mt durch nichts vorbereitet wurde und ordentlich überraschend kommt. Mt 34 ist ungefähr mit Mc 33f. identisch; nur wird die Versicherung, dass Jesus den Jüngern privatim alles ausgelegt habe, als ein Armutszeugnis für diese übergangen, und 35 blos noch mit ψ 77 (78) 2 belegt,

---

Milderungen im Ausdruck veranlasst wurden. Mt 13 34f. sind offenbar spezifisch matthäische Ueberarbeitung von Mc 4 33f.; was dem Mt missverständlich oder bedenklich klang wie καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν und κατ᾽ ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα hat er vorsichtig übergangen. Derselbe Mc, der die doch nicht unmittelbar mit dem Thema der Säemannsparabel zusammenhängende Gnome 24[b] ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε etc. vor: ὃς γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ etc. hier angefügt hat, wird doch naturgemäss auch für die Anfügung von 21—23 25, die ganz den gleichen Charakter tragen, verantwortlich gemacht werden; er möchte mit dem allen in der Art einer Paraklese die Wirkung des Beispiels 20 von dem wunderbar fruchtbaren Samen auf gutem Land verstärken, die ὑμεῖς von 11 auf die durch ihre Bevorzugung ihnen auferlegten Pflichten — sie sollen μετρεῖν von dem was sie haben — nachdrücklich aufmerksam machen: der Gedankengang bei Mc ist tadellos nicht nur von 14—25 sondern auch weiter bis 32, da die beiden παραβολαί 26ff. 30ff. das Mut spendende δοθήσεται αὐτῷ 25[a] so trefflich unterstützen. Wenn Mt den bei Mc an späterem Platze 25 befindlichen Spruch: ὅστις ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ schon 12 einschiebt, so giebt er ihm eine offenbar künstliche Beziehung auf das Parabelreden und seine Wirkungen; Mt wäre auf solchen Missgriff aber kaum verfallen, wenn er jenen Spruch nicht in seiner Vorlage, eben bei Mc, in diesem Kapitel gefunden hätte. Als ernsthaftes Argument zu Gunsten einer jenseits Mc liegenden Quelle, die Mt und Lc benützt haben, bleibt lediglich übrig, dass gegen Mc ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας Mt und Lc übereinstimmen in der Wendung ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλ. Aber dafür hat J. Weiss (a. a. O. S. 304) ja schon die beste Erklärung an die Hand gegeben: hier liegt ein echtes Jesuswort zu Grunde, das nur irrthümlich in eine Verbindung mit der Säemannsparabel gebracht worden ist, Lc und Mt kannten aus ihrer gemeinsamen Quelle den Wortlaut γνῶναι τὰ μ. und bevorzugten ihn unbeschadet ihrer sonstigen Abhängigkeit von Mc. — Ihre Abweichungen von Mc 11[b] bezeugen schon wieder keine gemeinsame Vorlage ausser Mc; dass sie beide τοῖς ἔξω und beide τὰ πάντα γίνεται entbehren, hilft uns nicht weiter, denn ἐκείνοις hat Mt = Mc, ἐν παραβολαῖς Lc = Mc, Mt und Lc aber (Mt ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται, Lc τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς) haben unter einander nichts gemein.

[1] Steinmeyer S. 5f. findet 10 den Ton auf αὐτοῖς gelegt. Die Jünger hätten sich wundern müssen, dass Christus nun auch in Parabeln nicht mehr blos zu ihnen und zu den Lehrern in Israel, sondern nun auch zu der unverständigen Menge rede. In Wahrheit liegt aber der Ton auf ἐν παραβολαῖς (= 13); bei Steinmeyer's Exegese müsste καὶ vor αὐτοῖς stehen. Ueberdies klingt jenes „nicht mehr blos" mindestens sonderbar, wenn man sich erinnert, dass an unsrer Stelle zum erstenmal im Mt der terminus παραβολή auftritt, der unbefangene Leser dieses Evangeliums also soeben in einer Volkspredigt die erste Parabel vernommen hat.

dass dieses Parabelreden längst in der hl. Schrift geweissagt worden sei, mit einem Wort übrigens, das keinerlei Reflexion auf die Adressaten und den Erfolg dieser Reden enthält. Nach dem allen sind wir verpflichtet bei „differenten exegetischen Resultaten" Mc zu bevorzugen.

Werden wir die Theorie der Evangelisten — Johannes nämlich äussert sich nicht zur Sache — über den Zweck der Gleichnisrede Jesu adoptieren? Auf den verschiedensten Wegen hat man sie zu umgehen versucht. Zumeist durch Umdeutung des Mt. Das Uebliche war bis auf Bleek und Meyer herab, die Schwäche der ὄχλοι zwar als Veranlassung der Parabelrede hinzunehmen, jedoch insofern als sie Jesum genötigt habe, eine besonders sinnenfällige, einfache Sprache zu sprechen, weil sie sonst nichts begriffen hätten. Die intellektuelle Stumpfheit und Armut der Menge konnte nur von einer Lehrart ergriffen werden, die sich so tief zu ihnen herniederbog. Treffend nennt Steinmeyer das, den Genius des Abschnitts verkennen; es ist auch durch den ganzen Kontext widerlegt; überall muss man die Hauptsachen einschieben; ὅτι 13 = denn sonst, οὐ δέδοται 11 noch nicht gegeben, ἀρθήσεται ἀπ' αὐτῶν 12 laufen Gefahr zu verlieren. Wenn 13 nicht dem Gedanken von 12 ins Gesicht schlagen soll, ist diese Ausflucht unmöglich.

Originell ist der Ausweg, den Steinmeyer S. 7ff. vorschlägt. Sein Hauptargument, dass der Begriff der Verstockung in der Sphäre des vorliegenden Abschnitts keinen Raum finde, leuchtet uns durchaus ein, aber auf die Exegese darf solch Urteil keinen Einfluss üben. Dass μήποτε „si quando" bedeuten könne, haben nicht erst Chemnitz und Quenstedt behauptet, und Steinmeyer's Berufung auf II Tim 2 25 ist verführerisch. Aber lässt die Jesaiastelle nach dem strengen: Ihr werdet nicht sehen noch hören, nach ἐπαχύνθη ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, diese Bedeutung zu? Wird der Satz dann nicht zum wildesten Ja-Nein, und zehnfach seltsam der Uebergang in den Ind. fut. ἰάσομαι hinter μήποτε, in den Modus der gewissen Folge bei einem so hoffnungslosen Unternehmen? Ferner will Steinmeyer S. 10 nach der „herrlichen Note" Bengel's „ὅτι 11 referre ad quare 10". Alle Bedenken der Jünger entgründe 11: „darum spreche ich jetzt in Parabeln, weil es jetzt gilt die Mysterien des Himmelreichs zu enthüllen, für welche das Gleichnis das Mittel einer durchsichtigen Darstellung ist": „Weil ich auf Euch die Eröffnungen berechne"; „Weil Euch dadurch die Direktive für Eure künftige Keryktik gegeben wird." Leider muss dies Alles erst in 11 hineingelegt werden; sonst ändert die argumentative Fassung des ὅτι 11 am Resultate gar nichts.

Wirksamer ist, wenn STEINMEYER wie zum Ersatz für 11 das ὅτι 13 indikativ nimmt: darum — wegen des 11f. Besprochenen — „sage ichs ihnen παραβολικῶς, dass sie hören und doch nicht hören“ (S. 13), denn was andres habe das Säemannsgleichnis gezeigt, als wie dem οὐκ ἔχων, was er zu haben schien, abhanden kommt, seis durch die Vögel oder die Dornen oder die Sonnenglut? Es ist nur leider nicht richtig, dass die mit ὅτι 13 eingeleitete Aussage „sich mit der voraufgehenden Parabel genau und völlig deckt“; die drei ersten Ackerklassen stehen keineswegs eine wie die andre auf der Stufe des gar nichts Verstehens. Und niemand hätte diese Meinung des Herrn fassen können. Statt λαλῶ musste er dann ἐλάλησα, statt „ἐν παραβολαῖς“ „in dieser Parabel“ sagen, denn keineswegs gilt von allen, dass ihr Inhalt die Verstocktheit der Menge sei; zudem würde λαλεῖν vor diesem Aussagesatz sehr stören, und die Antwort bliebe schief, weil die Jünger nicht gefragt hatten, warum er in der Säemannsparabel dies spreche, sondern warum er überhaupt parabolischen Unterricht erteile — nach STEINMEYER betont: der unverständigen Menge. Da obendrein noch die Jünger selber die Parabel nicht begriffen, konnten sie diese Anspielung 13 erst recht nicht begreifen — und Jesus sollte erwartet haben, dass von der viel unverständigeren Menge „sich Etliche in dem vorgehaltenen Spiegel erkennen“ würden?

Wichtiger, wie gesagt, wäre es, wenn aus Mc die fatale Theorie entfernt werden könnte. Die rationalistische Exegese, selbst eines CONZ, hat Rat gewusst; ἵνα βλέπωσι soll eine hebräisch geformte Umschreibung des Futurs, oder ἵνα statt τελικῶς vielmehr ἐκβατικῶς zu nehmen sein: diese Zeiten sind vorüber. Auch die Ausflucht A. F. UNGER's zieht nicht mehr, wir hätten hier wie schon bei Jesaias heilig entrüstete Ironie vor uns, Jesus mahne „mit heiligem Unwillen zu etwas, wovon er dadurch im Ernste desto stärker abmahnen will“ — hier, zu Beginn eines ruhigen Gesprächs hinter dem Rücken der Betroffenen, wäre eine ironische Wendung gar zu schlecht motiviert.

Wieder auf anderm Wege hat einer der hervorragendsten Theologen des modernen Hollands, der Leidener Professor J. J. PRINS (Theol. Tijdsch. 1884 S. 25—38: Matth. XIII, 10b) die Schwierigkeit zu heben unternommen und, wie er glaubt, diesen Knoten gelöst, sodass jene Theorie bald der Geschichte angehören könnte. Uns dünkt seine Zuversicht nicht gerechtfertigt. Mt soll erst durch seinen schroffen Gegensatz οὐ δέδοται dem Volke alle Zugänglichkeit abgesprochen haben, Mc und Lc milder denken und Mc von 11—20 echte Jesusworte im ursprünglichen Zusammenhange bieten. Die Frage der Jünger Mc 10, die Lc richtig umschreibt, habe Christum als günstiges Zeugnis von

ihrer Empfänglichkeit so freudig überrascht, dass er in einen Jubelruf 11 ausbricht, der an Mt 11 25f. erinnert. Ich erkenne Euch als Bürger des Reichs — der Genitiv τῆς βασιλείας ist epexegetisch — das Reich selber ist das Mysterium, für welches die Fragenden nach des Vaters Ratschluss bestimmt sind. Die Weggegangenen werden aber nicht von der Teilhaberschaft am Himmelreich schlechthin abgeschnitten, sondern gesagt: sie bleiben in den Parabeln hangen. τὰ πάντα γίνεται mag ein Zusatz des Deuteromarcus sein; aber τὰ πάντα Subjekt, aus dem Kontext mit B. Weiss zu präzisieren, der nur ἐν παραβολαῖς γίνεσθαι missverstehe, es bedeute „zu Parabeln werden". Für die gedankenlose Menge löse sich alles über das Himmelreich ihnen Gelehrte auf in Parabeln, blosse freundliche Bilder. So laufen sie Gefahr, in ihrem Stumpfsinn unterzugehen. Dies würde dann ein Gottesurteil sein, nach Jes 6 an ihnen vollzogen. Auch in diesem betrübenden Resultate ehrt Jesus eine göttliche Fügung, wie in dem erfreulichen, das er aus der Jüngerfrage erkennt. 13 sodann sei noch nie begriffen worden; Tadel sei am allerwenigsten darin; Jesus giebt zu erkennen, warum er vorzüglich dies Gleichnis den Jüngern erklären wird: Weil es der Schlüssel ist zum Verständnis aller übrigen. 13a und 13b sind wie protasis und apodosis eines Beweisverfahrens. So bleibe in Mc 4 nicht die geringste Spur, dass Jesus mit seinem parabolischen Vortrag etwas andres beabsichtigt habe als den Inhalt seiner Lehre aufzuhellen und sowohl dem Volk als seinen Jüngern zugänglich zu machen. Die Erfahrung lehrte ihn, dass, blieb auch die Menge vorderhand noch unempfänglich, seine Jünger wenigstens zum Nachdenken dadurch kamen, und sie suchte er denn auch, durch Erteilung der erbetenen näheren Erklärungen einen wichtigen Schritt auf dem Weg vorwärts zu bringen, der zur Teilhaberschaft am Reich leitete (S. 37).

Bis uns ein unzweideutiges Beispiel von anderswoher beigebracht, halten wir diese Exegese von Mc 13 für ungeheuerlich; wer natürlich redet, drückt den Satz, dass die Erklärung eines Gegenstandes notwendig sei, um alle ihm ähnlichen zu begreifen, nicht durch rhetorische Fragen aus, die allemal abscheulich geziert sind, wenn sie nicht im Affekt gesprochen werden. Was gegen B. Weiss über diesen Vers zu sagen war, trifft hier hundertfach verstärkt zu; der Satz ist aus einem lebhaften Gefühl entsprungen, das kann nur das des Unwillens sein. Zudem erwarten wir den Nachweis, dass das Verhältnis der Säemannsparabel zu den übrigen ein so unlösbares ist; nach Mc haben die Jünger doch bereits früher z. B. Mc 3 23ff. Parabeln gehört und verstanden. Ueber 11a will ich mit Prins nicht streiten; auch nicht

über die Wahrscheinlichkeit seiner 11[b] betreffenden Vorschläge; über den entscheidenden Punkt, der in der Darstellung des Mc uns solchen Anstoss giebt, ist PRINS nur hinweggegangen, nicht hinübergekommen. Wenn der ἵνα-Satz eng an 11[b] angeschlossen bleibt, so mag man die Absicht so objektiv oder subjektiv fassen, wie man will, die Parabeln sind immer das Element, in welchem das Nichterkennen, die Verstocktheit notwendig wurzelt. PRINS ist so bemüht, aus dem γίνεται die Aktivität Jesu herauszuschaffen und frischweg die Volksmenge zu dem logischen Subjekt zu erheben; hat er 34 denn ganz übersehen mit seinem χωρὶς παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς? Die Parallele ist nicht zu verkennen; γίνεται ist durch δέδοται veranlasst, vielleicht weil Mc selber fühlte, ein λαλῶ vor diesem ἵνα klinge zu hart; wenn aber Jesus unstreitig die ausübende Persönlichkeit für 11[b] ist, so ist er es auch, der die Absicht, den Zweck 12 ausführt, der durch dunkle Reden Finsternis ausbreitet um die Dunklen; nun, zu einem bewusstlosen Werkzeuge höherer Pläne ist er doch zu gut: da sehe ich nicht, was durch PRINS an der eigentlichen Schwierigkeit gehoben ist.

Auch durch blosse Kritik haben Andre helfen wollen. WITTICHEN (Jahrb. f. prot. Theol. 1881 S. 374f.: Zur Marcusfrage) strich Mc 4 13 aus dem Urmarcus und setzte Lc 8 11 dafür ein; 13 sei das Werk des paulinisch gesinnten Ueberarbeiters, der auch sonst das Verständnis der Zwölfe möglichst herabzusetzen liebe; der Tadel wider die Jünger, dass sie Gleichnisse nicht deuten können, „welche doch auch gar nicht für sie bestimmt waren“, passe nicht in den Kontext. Er passt aber sehr wohl hinein; denn im Besitze des Mysteriums des Reiches (δέδοται) hätten die Jünger allerdings begreifen müssen, was die nicht besitzenden aus der Rätselhülle unmöglich herauserkennen konnten. JACOBSEN hat Mc 4 9—32 für Interpolation erklärt, weil der Schreiber sich 12 unerhört vergreife und 35f. der Szenenwechsel 10f. unbekannt sei — als ob blos ein Interpolator und nicht auch Mc sich vergreifen und ungeschickt erzählen könnte!

Mit dem kritischen Messer ist hier nicht zu helfen. Auch die von J. WEISS scharfsinnig konstruierte Urquelle A hat schon für die Parabelrede die Verstockungs- und Verhüllungsabsicht ausgesprochen, und es ist lediglich Hypothese, wenn J. WEISS diesen Irrtum auf einen unglücklichen Zufall zurückführt, dass nämlich in dem Mc 4 11 Mt 13 11 13 Lc 8 10 zu Grunde liegenden echten Jesusworte ein ἐν παραβολαῖς vorkam, welches mit Jesu Parabelreden gar nichts zu thun hatte, aber leicht auf diese gedeutet werden konnte. Jesus habe ursprünglich den Jüngern ähnlich wie Lc 12 32 verheissen, sie sollten die himmlischen Geheimnisse praktisch kennen lernen, = das Angesicht

Gottes, das Reich noch schauen, aber „den Uebrigen ist blos beschieden, ἐν παραβολαῖς die Geheimnisse des Gottesreichs kennen zu lernen“. Wie Barn. 17 2 bleiben sie ihnen μυστήρια ἀποκεκρυμμένα, sie gelangen nicht hinaus über den Standpunkt des Schauens ἐν αἰνίγματι. Mir erscheint dieser Vorschlag doch nicht annehmbar, da Jesus solch ein halbdunkles Schauen schwerlich für die Uebrigen zugegeben hätte — Lc 13 28 ist kein Schauen ἐν παραβολαῖς, sondern in grässlicher Deutlichkeit —; ich wage über eine Urform von Mc 4 11 nichts zu konjizieren, bin nur der Meinung, dass sie einen scharfen Gegensatz von Haben und Nichthaben, von Licht und Finsternis, unmöglich ein Mehr oder Minder ausgesprochen hat, falls sie überhaupt existierte und echte Tradition enthielt. Aber eine Entscheidung in dieser Richtung ist hier nicht vonnöthen. Ueber die Ansichten des Evangelisten besteht kein Zweifel, und sie ist nicht durch irriges Verständnis eines mehrdeutigen Wortes Jesu entstanden. Mc hat das Parabelkapitel 4 geschaffen, um eine wohlüberlegte und sein, über die inzwischen festgestellte Verstocktheit der Mehrheit in Israel empörtes Herz befriedigende Theorie zu entwickeln, die das Nichtverstandenwerden durch ein Nichtverstandenseinwollen erklärte. Diese Auffassung des Mc vom Zweck der Parabeln folgt notwendig aus seinem Parabelbegriff. Ganz wie bei uns. Wer scharf zusieht, was sich Mc unter den Parabeln vorstellt, kann sich über seine Theorie 11 f. nicht wundern. Sie sind ihm λόγοι σκοτεινοί par excellence. Ich will die andern Beweise z. B. aus Mc 12 1 f. hier beiseitlassen; ist 4 9 ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω, wiederholt 23, dazu 24 βλέπετε τί ἀκούετε nicht deutlich genug, um zu beweisen, dass der Evangelist hier gar nicht zu oft und eindringlich Aufmerksamkeit fordern kann? Vgl. S. 46. „Wer Ohren hat“, darin liegt bereits die ganze „Hypochondrie“ von 11 f., denn das Wort setzt voraus, dass Vielen die Ohren fehlen, und nur wer sie hat, bestätigt 25, kann weiteres empfangen, — blos dem wird gegeben werden (25a), dem bereits das μυστήριον des Reichs gegeben worden ist (11a) — wer nicht hat, wie ἐκεῖνοι οἱ ἔξω, dem kann auch nicht gegeben werden, der versinkt durch alles nur immer tiefer in sein Verderben. Jede Parabel bedarf nach 34 selbst für die Jünger, die Begabten, der ἐπίλυσις, und da sollte sie den Nichtbegabten etwas andres sein können als Verhüllung? Wenn Joh 16 25 ff. wie selbstverständlich den Gegensatz von ἐν παροιμίαις und ἐν παρρησίᾳ λαλεῖν einführt und das erstere als die unvollkommene Lehrweise hinstellt, welche es zu keiner Klarheit bringt, so hat nicht er zuerst das wirkliche Angesicht Jesu so verdreht; die Synoptiker sehen in dem ἐν παραβολαῖς λαλεῖν auch den Gegensatz zu dem frei heraus Reden, und da die Dunkelheit natürlich nicht aus mangelnder Fähigkeit oder aus pädagogischen Irrtümern, sondern bestimmt aus

tiefer Weisheit gewählt worden war, so konnte eine Erklärung des Zweckes Jesu beim Parabelreden wie die Mc 4 11 f. gar nicht ausbleiben.

Göbel kommt in verhältnismässig unbefangener Untersuchung des vorliegenden Abschnittes der Synoptiker auch zu unserm Resultat, dass die Absicht obwalte, den wahren Lehrgegenstand durch den nirgends sich lüftenden Schleier der bildlichen Rede zu verhüllen und ihn dem Verständnis der Hörer zu entrücken. Da er es aber nicht über sich gewinnt, diese Motivierung als die wirklich historische anzuerkennen — er macht sehr treffende Einwendungen —, sucht er sich ihren Konsequenzen zu entwinden, indem er ihre Geltung, wie schon Viele vor ihm, auf das Parabelkapitel Mt 13 beschränkt. Nur hier habe Jesus in fortlaufender Kette Parabel an Parabel gefügt, ohne irgend eine verbindende Zwischenrede oder ein einleitendes Wort oder einen deutenden Schlussspruch. Direkt falsch ist seine Berufung auf die bei allen drei Evangelisten wiederkehrende besondere Schlussbemerkung Mt 13 34, die bei Lc eben nicht wiederkehrt und bei Mc noch weniger als bei Mt etwas von dem ahnen lässt, was Göbel ihr zumutet. Aber der Text lässt die ganze Schranke nicht zu. Denn die Säemannsparabel ist die einzige, welche ohne jedes einleitende Wort auftritt, alle andern werden bei Mc wie Mt als Vergleiche für das Himmelreich signalisiert, zeigen mithin jedermann, dass die Bildhülle im Dienste einer höhern Wahrheit steht. Sodann können die Imperfecta bei Mc nicht gut Aoristen gleich geachtet werden, und τὰ πάντα 11 verbittet sich diese Einengung, wie auch χωρὶς παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς eine fast thörichte Bemerkung wäre, wenn sie nur den Volksunterricht eines einzelnen Tages beträfe.

Göbel möchte nun das Rätselhafte und Verhüllende der Parabeln wegen Mc 4 10 ff. gern als beabsichtigt irgendwie anerkennen, aber auf jeden Fall daneben das sonst betonte Lichtvolle und Erleichternde des Parabelunterrichts festhalten. Es liege im Wesen der Parabel, dass sie als Anschauungsunterricht auch der schwachen Fassungskraft das Verständnis der mitzuteilenden Lehre erschliessen will oder auch den widerstrebenden Willen von der Wahrheit derselben überführen. Da er nun für Mt 13 den gerade entgegengesetzten Zweck um des Textes willen annimmt, schiebt er da Jesu den Doppelzweck unter, „die Geheimnisse des Himmelreichs einerseits seinen Jüngern auf dem Wege der sinnbildlichen Veranschaulichung zu erschliessen, und andrerseits dem stumpfsinnigen Volke auf dem Wege der bildlichen Verkleidung zu verschliessen“ I 20. Damit unterscheidet sich Göbel's Standpunkt von dem der meisten Parabelschriftsteller nur insofern noch vorteilhaft, als er den Doppelzweck ungern genug für einen kleinen Teil

der Parabeln behauptet, während man ihn gewöhnlich für die Parabeln in Bausch und Bogen behauptet. Verhüllen und Enthüllen. Das ist nach KRUMMACHER, LISCO, selbst VAN KOETSVELD die Aufgabe, die Absicht der Parabeln. H. CREMER hat in seinem Wörterbuch s.v. παραβολή jene Auffassung präzis formuliert: Jesus habe in dieser Redeweise die entsprechende Form gesucht, welche den Einen verbirgt, was sie den Andern offenbart. Nur der Erscheinung nach verschieden ist der Standpunkt von STEINMEYER, der in einigen Parabeln der letzten Woche die Verstockung der Hörer, der Juden, als beabsichtigt hinstellt, andre in früherer Zeit als Mittel einer durchsichtigen Darstellung preist, der Mt 13 den Herrn nicht sich herablassend und entgegenkommend, sondern sich auf seine Höhe schwingend und abwendend sieht und doch weiss: es war die bestimmteste Absicht des Herrn, dass der Stachel (der Säemannsparabel) die Menge traf, und wieder: „Aber insofern an das versammelte Volk adressiert hat sie den Jüngern gegenüber eine andre Absicht verfolgt“, nämlich ihnen Leitstern zu sein für die Ausrichtung ihres Amts.

Ich habe gegen diese Theorie von den doppelten, drei- oder zwanzigfachen Zwecken der Parabel einzuwenden, dass sie mit der Theorie vom mehrfachen Schriftsinn gleichwertig, dass sie weder schrift- noch vernunftgemäss ist. Die Evangelisten reflektieren auf den Zweck der Parabeln nur je ein Mal, und da ist es nach ihnen der, zu verhüllen und zu verbergen — sonst könnte ja die Verstockung nicht dadurch befördert werden. Nun sind alle Parabeln einander gleich, wie wir gezeigt zu haben glauben, auf einer Linie gelegen, so dass hinsichtlich des Verhältnisses von Lehrgehalt und rednerischer Form von der einen dasselbe gelten muss wie von den andern; also ein „Sowohl — als auch“ der verschiedenartigsten Bestimmungen dieser Redeform ist ein Unding. Auf die Verschiedenheit des Hörerkreises darf man sich nicht berufen; eine Lampe, die in der Regel zur Erhellung dunkler Räume bestimmt ist, kann nicht dem entgegengesetzten Zweck dienen, wenn man sie einmal mittags ins Freie trägt; zudem sagt Mc so laut wie möglich, dass die Jünger die Parabeln ohne Auflösung so wenig verstanden wie das Volk. Der Kritik durchaus günstig gesonnene Gelehrte wie C. WEIZSÄCKER und O. PFLEIDERER haben die Echtheit der Perikope und eine Doppelheit in der Tendenz der Parabeln aufrecht halten wollen, indem sie auf den Gegenstand, den Inhalt der Parabelrede das scheidende Schwergewicht legten. In der parabolischen Form als solcher, die auch im Säemannsgleichnis nur eine durchsichtige Hülle des Gedankens sei, könne der Mysteriencharakter der Reichslehren nicht gesucht werden, sondern in der Sache, darin, dass

die Schicksale der Predigt Jesu die des Gottesreiches selber sind, dass überhaupt dieses Reich in Gestalt des Wortes kommt, dass es da ist, seitdem das Wort den Hörern geboten wird. „Diese Gegenwart des Reiches im geistigen Besitz und in der innerlichen Gewalt desselben ist das Geheimnis, welches allein den Jüngern zugänglich ist, welches aber allen verborgen bleiben musste, die keinen eigenen lebendigen Anteil daran hatten, wenn sie auch die Parabeln wohl zu deuten imstande waren.“ So fein und geistvoll diese Betrachtungsweise ist, scheint sie mir doch mit den Texten nicht vereinbar. Schon ἵνα 12 kommt nicht zu seinem Rechte; die Absicht kann dann höchstens sein, die vorhandene Verstocktheit der Menge ans Licht zu bringen, nicht sie zu befördern. Wenn Mc aber jenes meinte, warum schrieb er nicht: ἵνα φανερὸν γένηται πᾶσιν ὅτι sie sehen und doch nicht sehen u. s. w.? Gegen diese Fassung protestiert auch τὰ πάντα und die kräftige Betonung von ἐν παραβολαῖς; nach WEIZSÄCKER sind die Parabeln bei dem Nichtverstehen ja ganz unbeteiligt; wie darf der Evangelist der Form zuschieben, was allein aus dem Inhalt herrührt? Alle erwähnten Irrtümer zusammen verteidigt bezüglich unserer Frage E. HAUPT (Die alttest. Citate S. 148—158). Er unterscheidet verschiedene Arten von Parabeln, von denen nur eine die Verstockungstendenz erträgt. Auch die Parabeln dieser Klasse haben einerseits den Zweck, bei der Menge das Gericht zu vollstrecken (S. 155: „Damit sie von dem weiteren, doch für sie nutzlosen Unterricht Jesu von vornab ausgeschlossen werden“), bei den Jüngern aber geschieht es in pädagogischem Interesse, dass ihnen die Mysterien des Reichs in parabolischer Form übermittelt werden; sie vermochten die Entwickelungsgesetze des Gottesreichs in abstrakter Form noch nicht zu fassen, bedurften noch der Analogie. Endlich legt HAUPT das Dunkle an den Parabeln auch dieser Klasse in ihren Inhalt; der Form nach scheinen sie das Gegenteil von σκοτεινὸς λόγος zu sein; denn „was Jesus hier sagen will, lässt sich in so schlagender Weise, wie es durch die Parabeln geschieht, überhaupt nicht auf andre Weise anschaulich machen“ (S. 154). Das sagt derselbe Mann, der S. 153 für Mc 4 11 die παραβολαί als „blosse Rätsel, denen das lösende Wort des inneren Zusammenhangs fehlt“, hinstellt und in Mt 13 11 die Gleichnisse von Jesus als μυστήρια gekennzeichnet findet. HAUPT's Ausführungen sind ein merkwürdiger Beleg, wie viel Widersprüche auf einem Punkte doch ein gelehrter, scharfsinniger und geistvoller Kopf verträgt: wenn ich aber das Recht bekomme, das einfache διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς (daran denken die Jünger gar nicht, dass das Parabelreden auch für sie berechnet ist) λαλῶ ὅτι mit so vielen Klauseln und Einschränkungen zu behängen, so will ich aus dem N. T. alles beweisen.

Konsequent und zugleich textgemässer hat B. Weiss seine Meinung über den Zweck der Parabelrede ausgebildet. Jesus beabsichtigt durch sie eine Scheidung zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen zu vollziehen. Die Parabeln tragen hohe, schwere Wahrheiten religiöser Art in verhüllter Form in sich, welche nur ihre Erklärung enthüllen kann. Unmittelbar verständlich wird die heilbringendeWahrheit durch diese Form niemandem, den Jüngern so wenig wie dem Volk. Jeden wirklich empfänglichen Hörer aber wird die bildliche Form über sich hinausweisen und ihm so, da er seine Unfähigkeit zum Verstehen einsieht, die Frage an Jesus auf die Lippen legen: τίς εἴη ἡ παραβολή. Ganz so Cyrill. Alex. (bei Cramer, Catenae in Evangelia Mt et Mc 1840 S. 311): οὐχ ἵνα ἀγνοῶσιν ἀλλ' ἵνα αὐτοὺς εἰς ἐρώτησιν ἄγῃ, διελέγετο. An dieser Frage erkennt Jesus den wahren Jünger; bei ihm hat seine Parabel ihre erwünschte Wirkung gethan, durch die Erklärung wird der Würdige eingeführt in ihren tiefsten Sinn. Wer aber nicht einmal von dieser Bildrede sich reizen lässt zu besserm Eindringen, wer nicht kommt und fragt, der zeigt sich rettungslos, der verdient nur die Schale; und auch an ihm hat die Parabel ihre Wirkung gethan, sie hat seine Verdammung besiegelt. Weiss gebraucht hier die schärfsten Ausdrücke, aber er findet alle scheinbare Härte beseitigt, weil der Grund der Bevorzugung der Einen vor den Andren in ihrem Fragen liegt. Also nicht enthüllen soll die Parabel, sondern durch Verhüllung reizen, dass ein Verlangen nach der in der Hülle verborgenen Wahrheit und damit die für ihre Mitteilung erforderliche Empfänglichkeit zu Tage trete. Die Scheidung vollziehen zwischen Sehenden und Nichtsehenden (ἵνα Mc 4 12 kommt dabei nicht zu kurz) ist der Zweck dieser Lehrform: und im Fragen oder Nichtfragen beruht die Scheidung. B. Weiss steht mit diesen Thesen nicht allein; F. Chr. Baur urteilte ähnlich auf Grund des Mt-Berichtes, aber auch Volkmar und Prins, die es doch mit Mc halten. Mir scheint jedoch auch diese Anschauung unsern evangelischen Texten nur aufgedrängt zu werden. Das Fragen wird dort keineswegs als ausschlaggebend betont. Im Gegenteil, Mc 4 13f. wird von Jesu den Fragenden ein Vorwurf gemacht, dass sie — wodurch anders als durch ihre Frage — solchen Mangel an Einsicht und Verständnis dokumentieren. 34 heisst es auch nicht, dass den Fragern besonders alles aufgelöst wurde, sondern: den Jüngern. Zudem lassen die Evangelien uns keine Spur davon wahrnehmen, dass die Parabelrede jene Scheidung herbeigeführt hätte. Dem ὄχλος πλεῖστος Mc 4 1 werden Parabeln vorgetragen; als der Vortragende κατὰ μόνας ist 10, d. h. nachdem er das Volk entlassen hat, stellt seine gewöhnliche Umgebung, deren Kern die Zwölfe

bilden, Fragen an ihn. Seine gewöhnliche Umgebung, betone ich; die aus 3 32 34 bereits bekannten οἱ περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθήμενοι, die er, weil sie Gottes Willen thun, für seine Mutter und Brüder erklärt. Hätte der Evangelist an Andre gedacht, an Neugewonnene aus den Scharen, so hat er dieselben 10 in einer Weise bezeichnet, die jedermann irreführen musste. Aber nein, ihm dünkt das selbstverständlich, dass nur diese schon ehedem Erwählten das vertrauliche Gespräch mit dem Meister aufnehmen; auch diesem dünkt es selbstverständlich, weil ihnen ja das Reichsgeheimnis schon gegeben worden ist; von Erstaunen, freudiger Ueberraschung ist da nichts wahrzunehmen. Act 10 44ff. mag man sehen, wie diese sich äussert; hier erklärt der Herr in aller Ruhe: die Scheidung im Volke ist längst da, die Parabeln sind die Form meiner Lehre vor den Unverbesserlichen. ὑμῖν τοῖς ἐρωτῶσιν wäre das Mindeste gewesen, was nach jener Fragevoraussetzung in 11 zu erwarten wäre; aber weder hier noch 33f. eine Andeutung, dass die Frage es war, welcher als Lohn die ἐπίλυσις zukam. Und Mt jedenfalls ahnt von dieser Bedeutung der Frage nichts; denn er lässt 10 ja nicht nach dem Sinn, sondern nach dem Zweck des Parabelredens fragen. Zudem kommt ἵνα Mc 12 wieder zu kurz; es wäre zu fordern: damit offenbar werde, dass u. s. w. Auch diese Theorie ist ein Fündlein der allerdings nicht blos modernen Vermittlungstheologie, den Evangelien ist sie fremd.

Noch viel weniger aber kann sie die Intentionen des Parabelredners Jesus geschichtlich richtig wiedergeben. Weiss nennt es eine pädagogische Absicht, die Jesus bei der Parabelrede verfolgt habe. Wunderbar schon, dass einer mit denselben Gleichnissen die Scheidung zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen vollziehen möchte, in denen er die Unzulässigkeit einer Scheidung vor dem Ende predigt, in deren einem er nach Weiss ausdrücklich mahnt, auch unechte Glieder ins Reich aufzunehmen. Oder sollten die Parabeln etwa blos die allerroheste Masse entfernen? Sollte unter den Fragenden dann noch einmal eine ganz andre Sichtung stattfinden? Aber können wahrhaft Empfängliche unechte Glieder des Reiches heissen? Wenn jedoch das Scheidemittel Unempfängliche mit einschlüpfen liess, was liegt näher als dass es manchen Empfänglichen draussen liess! Ueberhaupt, wie grausam oder leichtfertig: die Seligkeit an eine Frage zu knüpfen! Wieviel löbliche Gründe lassen sich denken, Schüchternheit, Ehrfurcht, der Vorsatz, erst selber weiter zu forschen u. s. f., aus denen fromme Herzen vom Fragen abstanden (vgl. Mc 9 32 die Jünger ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι), wie manche hässlichen Gründe, Neugierde, Keckheit, Vordringlichkeit, für arge Herzen zu fragen! Und welche schauerliche

Vorstellung von einem Heilande, der extra Mittel erfindet, um seinem stumpf gewordenen Volke die Belebung unmöglich zu machen, der ihnen die Wahrheit in einer Form bietet, die sie wirkungslos macht! Ist das derselbe Mann, der in den schönen Parabeln Lc 15 die unermüdliche Liebe zu den Verlorenen so ergreifend schildert, der auf Erden kein irreparabile damnum eines Zuspät kennt, da er selbst den gekreuzigten Verbrecher noch mit sich nimmt ins Paradies! Warum hat er denn nicht da auch erst durch eine Parabelerzählung die Scheidung vorgenommen? Weiss (L. J. II 29) repliziert zwar, die bildlose Verkündigung wäre der Menge ebenso unverständlich geblieben, „während diese Form sie wenigstens anlocken und den letzten glimmenden Funken von Willigkeit zum Forschen nach der Wahrheit und zum Hören derselben anfachen konnte“. Wenn er das aber ernst nimmt, hat sich ihm unter der Hand die Parabelrede doch umgewandelt in einen letzten Versuch, ob er ja Etliche gewinnen könnte, und die Verstockungsabsicht fällt weit nebenhin. Versetzt man sich einen Augenblick in die Lage Jesu, wie er das Land durchzog und lehrte, und alle Kraft anspannte, um seine verirrten Brüder und Schwestern herumzuholen, wie er grosse Zuhörermassen auf einmal um sich versammelte: wie verkehrt wäre da eine Redeform gewesen, die erst ein Fragen nötig machte; wie notwendig zum mindesten dann, gleich der Gesamtheit unter der Voraussetzung, sie würden gefragt haben, die Antwort zu erteilen. Wenn die περὶ αὐτόν doch seine ἐπίλυσις verstanden, warum bietet er diese nicht allen seinen Hörern an? Wozu die Heimlichthuerei? Wäre die bildlose Offenbarung von den Unempfänglichen auch nicht, oder erst recht nicht begriffen worden, nun, dann war sie ja das gleich gute oder das sogar bessere Mittel, um die Absicht 12 auszuführen, „die heilige göttliche Ordnung, welche Sünde mit Sünde straft, d. h. mit immer tieferem Versinken in die Sünde, tiefernst geltend zu machen“ (II 28)! Ich dächte, die Parabeln wären an Sünder, nicht an Sünden gerichtet worden, und der Jesus des Evangeliums hat sich nicht mit dem Strafen beschäftigt sondern mit dem treuen Bemühen, auch die ärgsten Sünder von ihrer Sünde zu befreien; nicht um das Scheiden sondern um das Retten ist es ihm zu thun gewesen. Dazu aber eine Rätselrede, die blos reizt und nicht selber das Verständnis fördert, zu wählen, wäre eine Pädagogik, die von vornherein an ihrem Erfolge verzweifelt.

Die ganze Theorie beruht auf einer psychologisch unhaltbaren Scheidung zwischen verhüllender und enthüllender Rede, zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen, zwischen Wahrheit und Irrtum. Weiss (II 25) meint, „eine Wahrheit, die man noch gar nicht versteht,

könne kein Bild verständlich machen, da man ja die Wahrheit irgendwie schon verstehen muss, um das Bild richtig zu deuten“. Dann ist eine Belehrung überhaupt unmöglich; wie gelangt denn ein Kind aus seinem Nichtswissen zum Wahrheiterkennen? Doch durch Bilder, oder wenn Weiss dies bestreitet, auf anderm Wege, durch eigentliche Erklärung; nun, so hätte Jesus dem Volke gegenüber diesen andren Weg als guter Pädagog einschlagen müssen. War aber eine Einführung in die Wahrheit bei denen, die nicht irgendwie schon drin waren, unmöglich, so ist Christi Wirken einfach überflüssig gewesen. Merkwürdig nur, dass heutzutage diese „Bildreden“ so leicht begriffen werden, nicht blos von Gläubigen, sondern von jedem vernünftigen und methodisch forschenden Menschen!

Alle Schriftsteller schon unter den Alten sind voll von der Kraft der Gleichnisse und Fabeln zu demonstrieren, zu überzeugen, wie diese ein adminiculum imbecillitatis nostrae, wie sie wegen dieser ihrer Leuchtkraft unentbehrlich für den Redner seien (s. Seneca ad Lucil. ep. LIX): Selbst Porphyrius gesteht zu, ὅταν τις περὶ μεγάλων καὶ θείων ἀπαγγέλλῃ, κοινοῖς ὀφείλει καὶ ἀνθρωπίνοις χρῆσθαι πράγμασιν σαφηνείας ἕνεκεν, und Isidorus ep. II 5 rühmt es, wie die göttlichen Wissenschaften mit εὐτελεῖς λόγοι καὶ παραδείγματα gemischt würden, damit selbst Weiber und Kinder bis zu dem unwissendsten aller Menschen herab κερδάνῃ τι καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς ἀκροάσεως . . . οὕτω γὰρ ῥᾳδίως τὰ ὑπὲρ αὐτοὺς νοῆσαι ἠδύναντο! Alle Neueren sind mit Luther über die „eitel gemeinen Gleichnisse“ entzückt, die Christus, das Muster eines Volkslehrers, herfürgebracht hat: und dabei sollen sie dem Verstockungszweck gedient haben? Konsequent lässt sich diese Theorie nicht durchführen: hundert Male spricht auch B. Weiss davon: Jesus habe aus einer Parabel seine Hörer die Lehre ziehen lassen, habe durch ein Gleichnis dem Volke etwas klar zu machen gesucht (z. B. Mt S. 191, 217, Mc S. 389, L. J. II 11, 91, 92, 400); Thiersch sagt, nachdem er die Verstockungstheorie kräftigst empfohlen hat, schon S. 5 bei der Säemannsparabel: „Er, der ins Verborgene sieht, enthüllt ihnen die Gefahr ihrer Seelen“!! Wir begreifen jetzt, wie wohl B. Weiss auf die Behauptung gekommen ist, die Parabel habe zum Grundgedanken, dass die Naturordnung nur weissagender Typus auf die göttliche Reichsordnung sei und darin ihren Wert besitze. Dadurch wird ihr Grund allerdings ein mysteriöser; aber dass der zum Heil einer Menschenseele so unbedingt notwendig sei, vermag ich nicht zu begreifen, noch weniger zu glauben, dass Jesus für solche naturphilosophischen Spekulationen Zeit übrig gehabt habe. Und selbst dabei entgeht Weiss der Inkonsequenz nicht: Mt 13_{52} soll uns das

Wesen eines echten Lehrers durch eine Art Gleichnis deutlich machen. Wer die Gottesordnungen der Natur und des Menschenlebens recht verstehe, werde an diesen die ewigen Ordnungen des Himmelreichs „verständlich machen“ (Mt S. 359); der rechte Lehrer muss „jene an diesen veranschaulichen“! Und sollten nicht die Jünger in der That die empfangene Lehre weiter tragen, von den Dächern predigen? Ist nicht das Evangelium voll von Spuren, dass Jesus keineswegs die Empfänglichkeit auf so einen kleinen Kreis einer ständigen Umgebung beschränkt sah? Mt 9 35 f. beschreibt sein Mitleid mit den Volksmassen so rührend, und wie er gepredigt und gelehrt habe, vgl. Mc 6 34 und sein Wort: ὁ θερισμὸς πολύς! Wie zahlreich sind die Zeichen der Anhänglichkeit des ὄχλος an Jesum! Mc 12 12 2 13 3 20 9 15 ff. 10 1 46 12 35—38. Und wozu sprach Jesus vor seinen erklärten Feinden, den längst Verstockten, noch in Parabeln? Wie kams, dass diese Unempfänglichsten seine Verhüllungsreden verstanden — ohne Auflösung Mc 3 23 ff. 12 12? Am schlagendsten lässt sich vielleicht die Widersinnigkeit jener Theorie an Mc 7 14—23 illustrieren. Jesus ruft das Volk herbei (vgl. Mt 15 10), um sie über das Objekt seines Streits gegen die Pharisäer aufzuklären; ἀκούσατέ μου πάντες καὶ σύνετε sagt er und spricht seine Parabel; also hier ἵνα συνιῶσιν, Mc 4 12 ἵνα μὴ συνιῶσιν? Nach Weiss handelt es sich in Mc 7 um eine allgemeine sittliche Wahrheit, die auch die Menge begreift, in Mc 4 um die hohen Reichswahrheiten: aber darf man im Sinne Jesu so trennen? Ist das nicht eine ganz moderne Unterscheidung zwischen Ethik und Dogmatik? Und wird nicht dadurch der Verstockungscharakter der Parabeln auch wieder in ihren Inhalt verlegt, dem Texte entgegen? Abgesehen davon, dass Mc 4 33 f. nicht sagt: τὸν λόγον τῆς βασιλείας χωρὶς παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς, sondern schlechthin: nichts ohne Parabel! Auch hier Mc 7 17 fragen die Jünger, sobald sie mit Jesus allein, ihn „nach dem Gleichnis“. Auch hier lautet die Antwort wie 4 13: οὕτως καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοί ἐστε, οὐ νοεῖτε u. s. w.? Stehen da die Volksmengen nicht beinahe höher als die Jünger, die die allgemeine sittliche Wahrheit sowenig wie hohe Reichswahrheiten aus der Parabelhülle heraus erkennen konnten? Oder ist es giftiger Hohn, dass Jesus das Volk auffordert: πάντες σύνετε?!

Wenn Christus κηρύσσειν und διδάσκειν, ζητεῖν und εὑρίσκειν für seine Lebensaufgabe ansah, so kann er in Parabeln nicht gesprochen haben mit jener Absicht, von irgend einem seiner Hörer nicht verstanden zu werden. Durch solche Zweckbestimmung wird ihm das Herz aus dem Leibe gerissen. Die Erfahrung argen Mangels an Verständnis, die ihm ja nicht einmal im engsten Kreise der Jünger er-

spart blieb, war immer für ihn ein schwerer Kummer, über den ihm keine schriftgelehrte Theorie von Erfüllung längst zuvor verkündeter Gottesgerichte hinweghalf. Der ehemalige Rabbinenschüler Paulus operiert mit diesen Theorien, er formuliert sie so schroff wie möglich Rm 9—11 und lässt 11 8 10 nach alttestamentlichen Vorbildern Gott an die Ungläubigen den Geist der Betäubung, Augen, um nicht zu sehen, und Ohren, um nicht zu hören, austeilen; er tröstet sich II Kor 4 3f., wo er diese Verblendung allerdings auf den Gott dieser Welt zurückführt, damit, dass sein Evangelium „verhüllt" (κεκαλυμμένον) doch nur unter den Ungläubigen sei: glaubt man, dass Paulus je ein Wort gesprochen hätte, damit es verhüllt wäre, ja den Ohren seiner Hörer etwas geboten hätte, damit sie ihn nicht verstünden[1]? Was von Paulus gilt, gilt erst recht von Jesus. Solche Zwecke wie den Mc 4 12 schafft immer erst hinterdrein die Reflexion, nachdem die Unwirksamkeit konstatiert worden ist; sie einer wirkenden Persönlichkeit zuzuschreiben, ist der Gipfel der Widernatürlichkeit, vollends für eine Lehrweise, die sonst dem Verständnis von Kindern und Unmündigen geöffnet ist. Alle Rede wendet sich an den Verstand, auch wo sie, wie gewiss stets bei Jesus, durch den Verstand auf den Willen zu wirken beabsichtigt. Ob es ihm glückte, den Willen seiner Zuhörer zu bestimmen, das war fraglich, aber an ihren Verstand musste er herangelangen können. Und er hat mit allen seinen Reden dies eine gleiche Ziel verfolgt, das δεῦτε πρός με πάντες . . . καὶ μάθετε ἀπ' ἐμοῦ Mt 11 28f. ist nie aus seinem Programm gestrichen, ist nie zur wohlklingenden Phrase geworden. Ich könnte den Herrn nicht begreifen und also auch nicht lieben, wenn nicht seinem jerusalemischen Todesostern ein galiläischer Frühling voranging, sonnige Tage mit begeisterter Aussicht von hohen Bergen. An seinem Anfang muss eine Periode seliger Siegesgewissheit stehen, eine Zeit, wo er Anklang und Liebe fand, wo

---

[1] Sehr wertvoll ist der Hinweis (bei Holtzmann, Handkommentar zu Mc 4 10—12) auf die Parallele, die I Kor 14 die Theorie vom Zungenreden für die Theorie Mc 4 vom Parabelreden darbietet. Die Zungenreden sind nicht für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen da, veranlassen diese zum Hohn, während die „Prophetie" sie vielleicht zur Busse leitet: doch kann durch Deutung (hier ἑρμηνεία wie bei Mc ἐπιλύειν) auch die Zungenrede für die Erbauung der gläubigen Gemeinde nutzbar gemacht werden. — Die „künstliche Zurechtlegung" ist hier nicht minder eklatant wie in Mc 4: haben etwa die altchristlichen Zungenredner ihre verzückten Worte gestammelt, damit die Ungläubigen das „Zeichen" von I Kor 14 21f. erhielten, damit sie riefen: μαίνεσθε? Die Meinung des Zungenredners über sein Reden dürfte richtiger II Kor 5 13 in dem stolzen εἴτε ἐξέστημεν, θεῷ ausgedrückt sein. Entsprechend die Meinung Jesu: εἴτε ἐλάλησα ἐν παραβολαῖς, ὑμῖν d. h. zum Besten aller Hörer.

das Volk gerade sich zu ihm drängte und jedes Wort von seinen Lippen entzückt verschlang. Von Anfang an hat die Parabelrede vorgewogen in seiner Lehre, nicht weil sie zu dem düsteren Zweck Mc 4 12 ersonnen worden wäre: sie kam ihm von selber in den Mund, weil sein Auge alles, was es sah, seinem Geiste zutrug als Mittel, Andre Grösseres sehen zu lassen. Ohne Berechnung, im Grunde ohne jeden Zweck, wenn auch bald mit dem Bewusstsein, so recht zu reden, kleidete der Sohn Galiläas seine Gedanken in das Gewand der Heimat und leitete mit sicherer Hand seine Getreuen vom Bekannten zum Unbekannten, von der Sinnenwelt zum Reiche der Himmel.

Stille nur, die Nebel stiegen, die Nacht nahte, Kämpfe, Enttäuschungen, letzte, gewaltige Anstrengungen, letzte Wehetage: aber die Rede Jesu ist deshalb keine andre geworden so wenig wie sein Herz. Die Parabel, das Kind seines Lenzes, ist nicht von ihm gewichen auf dunklem Pfad, bis zuletzt hat er sich an sie gehalten als an sein Mittel, Klarheit zu schaffen; wo es notthat, auch zur Verteidigung von Ehre, Frömmigkeit und Leben, zum Angriff wider die Eitelkeit, die Selbstsucht und die Bosheit seiner Gegner. Bei Lc wie bei Mc sind die Gleichnisreden durch das ganze Evangelium hin zerstreut; Mt will offenbar erst von Kap. 13 ab die Parabeln durch Jesu gebraucht sein lassen. Aber auch er teilt schon von Kap. 5 an eine ganze Anzahl solcher *παραβολαί* mit, obgleich er absichtlich ihnen den Namen verweigert; er konnte eben, weil er doch echte Reden Jesu wiedergab, sie nirgends ohne die parabolischen Ingredienzien bieten.

Ein Verstockungsgericht hat Jesu Parabelrede geübt, es ist wahr, aber in andrer Form, als die Evangelisten und B. Weiss meinen. Wer die Lehre vom Reich, von der Liebe Gottes, von dem Ernst der Sünde auch in dieser Form nicht fasste, wer sich das trübe Herz auch durch diese goldenen Bilder nicht erhellen, nicht zurechtrücken, nicht heilen liess, an dem hatten sie das Verstockungsgericht vollzogen, weil er selbst es an sich vollzog. Wer hier seine Schuhe nicht auszog mit dem Gefühl: „Hier ist heilig Land“, der hatte das Organ für alles Grosse und Uebernatürliche verloren. Ein Prüfstein für die Empfänglichkeit der Hörer war der Parabelunterricht, doch nicht weil er hinwies auf die jedem zugängliche Naturoffenbarung Gottes: „Wer ihn hier nicht findet, der kann, der soll ihn auch dort nicht finden“ (Weiss) — das ist eine Härte, der die Erfahrung nirgends Recht giebt, und Rückert sagt so treffend:

Die Natur ist Gottes Buch
Aber ohne göttliche Offenbarung
Misslingt der Leseversuch,
Den anstellt menschliche Erfahrung.

Sondern ein Prüfstein der Art: wer in den Parabeln nichts empfing, der konnte nichts mehr empfangen. So geben wir die synoptische Theorie vom Zweck Jesu mit seinem Parabellehren schlechthin auf, bemühen uns auch nicht viel um andre, als: Stütze für das Gedächtnis, Reiz zum Aufmerken u. s. w., sondern beschränken uns auf den einen, der unmittelbar aus dem Wesen jener Redeform sich ergiebt. Jesus hat die Parabel angewendet für alle möglichen Objekte seiner Rede, in feierlicher Predigt wie im täglichen Verkehr, vor allen möglichen Hörern, Feinden, Unentschiedenen, innigen Verehrern, von Anfang bis zu Ende seiner Wirksamkeit, weil er fand, wie diese Form vorzüglich geeignet war, die Deutlichkeit und Ueberzeugungskraft seiner Gedanken zu erhöhen. Es entweiht ihn nicht, wenn seine Lieblingsredeweise eine ist, die auch ungeweihte Menschen gern gebraucht haben; es entweiht ihn ebenso wenig, wenn er sie in derselben Absicht brauchte wie die Profanen: nämlich, um an allgemein Bekanntem Unbekanntes zu veranschaulichen, um von Leichtem zum Schweren sanft hinaufzuführen. An Scheidung hat er dabei nie gedacht, und auf diesem Punkte kann nicht liegen, was ihn scheidet von andern Menschenkindern.

In den Evangelien aber begegnet uns nicht eine verworrene Ueberlieferung (Hase, Geschichte Jesu S. 428) über diese Frage, sondern eine feste Anschauung, die immerhin verrät, aus welchen Elementen sie entstanden ist. Denn dies liegt uns noch ob, die Vorstellung der Synoptiker vom Zweck des Parabelunterrichts, wenn wir sie nicht für die historische halten können, so doch zu begreifen. Selten befindet sich die Kritik in so glücklicher Lage wie hier, wo sie von einem Zug der Tradition, den sie streicht, trotzdem nachweisen kann, dass er innerhalb dieser Tradition notwendig erwachsen musste. Wer mit uns eingesehen hat, dass in der synoptischen Auffassung vom Wesen der Parabeln ein Fehler steckt und wo er steckt, der sieht sofort ein, dass aus diesem Fehler sich ein weiterer bezüglich des Zwecks jener Reden ergeben musste. Jesus selber wird sich schwerlich über die Zwecke seiner Lehrweise geäussert haben; er und seine Jünger hatten Wichtigeres zu thun, als solche akademischen Erörterungen zu pflegen; er versuchte es auf alle Arten, den Leuten ans Herz zu kommen, und wenn es bald auf diese bald auf jene Art gelang, so freute man sich dessen in seinem Kreise; im Zusammenhange seiner Lehrvorträge verstanden die Jünger und die andern Zuhörer seine Parabelerzählungen so gut, wie wenn er ihnen bestimmte Stellen der Schrift öffnete. Als er aber tot war, als man mit ehrfürchtiger Sorgfalt alles sammelte, was von dem verklärten Meister auf Erden zurückgeblieben war, ins-

besondere auch von Reden und Geboten, da fiel dem Betrachter auf, wie das Parabolische in Jesu Predigt doch so besonders reich vertreten war und wie stark es von dem übrigen Stoff sich abhob: nun war das Interesse dahin gelenkt festzustellen, warum nur der mächtige Strom seines Geistes sich in zwei Arme geteilt habe. In dem Bestreben, diese Thatsache der Teilung ins helle Licht zu setzen, trug man schon unwillkürlich die Farben dicker auf, d. h. vergröberte den Unterschied zwischen Parabel und bildloser Rede zum Gegensatz, und definierte ihn, wie wir oben sahen, als den von allegorischer (rätselhafter) und eigentlicher Rede, von Verhüllt und Offen. Solch ein Gegensatz konnte aber nicht wie etwas Zufälliges einfach hingenommen werden; bei dem Messias musste er wie alles tiefe Gründe haben. Eine weise Absicht musste den Allweisen bewogen haben, statt des einfachen Wortes in so bedeutendem Umfange die geheimnisvolle Bildrede zu benutzen. Ebenso sicher konnte nicht in ihm, auch nicht in seinem Evangelium der Damm liegen, der die Scheidung der Wasser erzwang, sondern nur ausserhalb, d. h. in den Hörern. Wie man diese Hörer sich dachte, hatte man es nun bald heraus, warum Christus Parabeln gebrauchte, er sprach in Parabeln ja zu dem verstockten, messiasfeindlichen, messiasmörderischen Judenvolke! Die Anschauung vom Wesen der Parabeln und die Anschauung vom Wesen der Leute, denen sie vorgetragen worden, beides zusammen hat notwendig die Anschauung vom Zweck der Parabeln erzeugt, über die wir uns zuerst immer so wundern, wenn wir sie in den Evangelien finden.

Die Parabeln erschienen dem Mc als Bildreden voll tieferen, geheimnisvollen Sinnes, als Rätselworte; daraus folgte sofort, dass Jesus sie nicht seinen Vertrauten gegenüber gebraucht habe; und wenn in ihrer Gegenwart, dass er ihnen die Deutung, die Lösung nie vorenthielt. Warum denn nun aber diese Dunkelheiten dem Volk gegenüber, das er alten Ueberlieferungen nach niemals, ohne ihnen Parabeln zu erzählen, um sich versammelt und über das Himmelreich belehrt hat? Blieb auf dem Standpunkte des Evangelisten, der noch dazu die ὄχλοι Israels definitiv von dem Heiland abgewendet sah, dem ihr: „Kreuzige, kreuzige ihn“ grausig in den Ohren klang, blieb ihm eine andre Antwort als die von den Propheten schon nahegelegte? Jesus hat die Gewinnung der Massen nicht erreicht, also auch nicht ernstlich gewollt; das Resultat, ihre Verstockung, muss seine, wie Gottes, Absicht gewesen sein; und wenn er sie immer wieder an seiner διδαχή teilnehmen liess, so mussten sie sich mit den παραβολαί begnügen, um etwas und doch nichts zu empfangen. Die Theorie vom Parabelzweck Mc 4 11 f. ist hierdurch, wie mir scheint, so einfach erklärt, so fast als

notwendig nachgewiesen auf Grund unangreifbarer Voraussetzungen, dass man wahrhaftig besser thut, das Erschlossene, Hypothetische dieser Anschauung einzugestehen und sie offen als ganz widergeschichtlich zu streichen, als durch ungeheuerliche Verrenkungen die Theorie in einen Stand zu setzen, dass sie zu einem Viertel geschichtlich zutreffend sein könnte und mit noch unendlicherer Mühe drei Viertel derselben den Evangelisten selber abzusprechen oder abzuklügeln. Entweder-Oder: entweder einzig der Verstockungszweck gegenüber den Massen und die Glaubwürdigkeit der Synoptiker auch in dieser Frage, oder eine irrtümliche Folgerung bei ihnen wegen eines Irrtums in den Prämissen und derselbe Zweck, dem sonst die Parabeln, wie jeder fühlt, auch die des Herrn dienen. Dies Entweder-Oder geht tief: entweder die Evangelisten oder Jesus.

Wer Jesus höher stellt, wer ihm nicht den Diamanten aus seiner unvergänglichen Ehrenkrone ausbrechen will, der bricht ein Steinlein aus dem Mauerwerk der Tradition und bekennt, dass der Zweck der Parabelrede trotz Mc und den andern Evangelisten ein noch einfacherer ist als diese Rede selber.

IV. Der Wert der Gleichnisreden Jesu.

Von einem Wert dieser Redestücke kann man in zwiefacher Hinsicht reden, einem relativen nämlich und einem absoluten, dem, der ihnen innerhalb der Reden und der Gesamtwirksamkeit Jesu zukommt, und dem, den sie an und für sich als Produkte der Weltlitteratur beanspruchen dürfen.

Ihr Wert für die Wissenschaft von Jesu erhellt zunächst aus ihrer Umfänglichkeit. Im Mc nehmen Parabeln und was über Parabeln von Jesu gesprochen wird, mehr als ein Viertel seiner Reden überhaupt ein, und wenn man die Worte abzieht, die, ohne eigene Bedeutung, sei es blos Zitate sind, sei es in Erzählungsstücken meist kurz abgerissen vorkommen, weit über ein Drittel. Im Mt stellt sich das Verhältnis für die Parabeln noch günstiger, bei Lc bilden sie ein starkes Viertel von dem gesamten Erzählungs- und Redestoff zwischen dem ersten öffentlichen Auftreten Jesu und seiner Gefangennahme, ein Weniges über die Hälfte aller uns dort erhaltenen Worte Christi!

Doch nicht um ihrer Menge willen allein verdienen sie die sorgfältigste Beachtung, sie sind ein unersetzlicher Teil seiner Lehre, der,

wo wir ihm am tiefsten ins Herz sehen. Sie beschäftigen sich zum grossen Teil mit dem Himmelreiche, diesem Grund- und Hauptbegriffe in Jesu Gedankenwelt, der neuerdings denn auch allgemein in die Mitte des „Lehrsystems" Jesu gerückt wird; wie Christus das Reich Gottes sich gedacht hat, würden wir aus einer andern Quelle, wenn die Parabeln uns fehlten, nur schlecht ersehen. Der rein geistige, freie, hohe Charakter dieses Reiches als einer Gemeinschaft in Gott, also auf übersinnlicher Grundlage, also nicht in Fleisch und Blut beruhend, also auch nicht an Schranken des Blutes gebunden, als einer Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern unter dem Schutz eines Vaters, einer Gemeinschaft, die, schon gegenwärtig, nicht erst durch lärmende Auftritte ins Werk gesetzt werden muss, einer Gemeinschaft, die so leise, wie sie gekommen, sich weiter entwickelt, und ebenso unfehlbar, einer Gemeinschaft, an der nicht Alle Gefallen finden, nicht einmal alle die, welche dem Scheine nach und äusserlich zu ihr gehören, deren ungeheuren Wert aber Alle, die sie wirklich erkannt, vollauf zu schätzen wissen, und zu der Alle, Alle berufen sind, die auch die Elendesten und Verachtetsten nicht ausschliesst, die gerade die Verlorenen mit besonderer Vorliebe sucht und heranholt, einer Gemeinschaft, in welcher himmlische Güter in vollen Zügen, und ohne dass der Eine darben muss, während der Andre im Ueberfluss schwelgt, genossen werden, Gaben Gottes, wie Gnade, Barmherzigkeit, Friede, Freude, Sicherheit: in der aber auch geistliche Leistungen und Kräfte gefordert werden von allen Unterthanen, nicht irgend welche Vorzüge der Geburt oder des Standes oder des Verstandes, sondern Versöhnlichkeit, Demut, Liebe, Gottvertrauen, Geduld, Wachsamkeit, Klugheit, Selbstverleugnung, Treue, das alles ist von Jesus so vorzugsweise in seinen Gleichnissen bezeugt und vorgemalt worden, dass wir ohne diese wenig Sicheres davon wüssten.

Allerdings hat länger denn ein Jahrtausend in der Kirche der Satz gegolten: theologia parabolica non est argumentativa, d. h. der aus den Parabeln des N. T. geschöpfte Lehrgehalt darf nicht zur Fixierung und Begründung der kirchlichen Lehrsatzungen benutzt werden, er ist nur zu Erbauungszwecken und zur Erläuterung allenfalls und Verstärkung des anderswoher schon Gesicherten anzuwenden. Aber diese These ist nichts als das Bekenntnis der Schwäche, ein Anzeichen der Bodenlosigkeit aller damaligen Parabelhermeneutik; man sah, dass von verschiedenen Exegeten mit gleichem Recht das Verschiedenste aus ein und derselben Parabel demonstriert worden war, und dass die Fülle der Auslegungen mit jedem Jahrhundert be-

denklich anwuchs, und während auf andren Gebieten immer mehr Einverständnis erzielt wurde, auf diesem blos die Differenzen sich mehrten — und zwar Differenzen betreffs der wesentlichsten Punkte —; dann freilich durfte man den Parabeln keine argumentative Kraft zuschreiben; was selber so schwankend ist, eignet sich nicht zur Stütze. Es ist für das wissenschaftliche Selbstbewusstsein des Coccejaners Teelman charakteristisch, dass er von dieser These nichts mehr wissen wollte; seine Gegengründe sind auch absolut stichhaltig: aber wenn man seine Auslegung ansieht, diese Kunst, alles und jedes in einem oder zwei Parabelversen zu finden, diesen hartnäckigen Eifer, kein Wörtlein in der Parabel ungedeutet zu lassen, dann wünscht man jenen alten Grundsatz sehnlich wieder herbei. Solange die Wissenschaft sich nicht zutrauen darf, die rechte Methode der Parabel„deutung“ zu besitzen, darf sie den Ertrag der Parabelforschung nicht mit andern klaren Sprüchen der Schrift auf eine Linie stellen. Die seit 150 Jahren beliebtere Regel, nur die Hauptzüge zu deuten, war zwar minder gefährlich als die alte und wieder erneute „Methode“, die wenigstens grundsätzlich alles bis ins kleinste Detail zu tiefen oder doch vermeintlich tiefen Offenbarungen auspresste, aber eine Methode ist sie auch nicht; denn wer sie anwenden will, muss erst wieder dazu eine Methode haben. Ihre Anwendung hat früh genug gezeigt, dass sie nicht richtig sein kann, weil auch unter ihrer Herrschaft die Uebereinstimmung, die Klarheit auf unserm Gebiet nicht zunahm; und so versahen vorsichtige Forscher nach wie vor das Meiste, was sie den Parabeln entnahmen, mit Fragezeichen. Zwischen den wenigen Exegeten hingegen, welche die hier entwickelte Auffassung der παραβολή anerkennen, herrscht nennenswerte Uneinigkeit eigentlich nur da, wo andersartige kritische Bedenken hineinspielen. Uns ist die theologia parabolica sogar die allerargumentativste; weil wir die Parabel als das Echteste in der Tradition von Jesu und zugleich als das Durchsichtigste und Klarste von allem zu erkennen glauben. Hier konnte der Standpunkt der Späteren in Neigung und Abneigung, in Nichtverstehen und Missverstehen nicht so leicht sich zur Geltung bringen wie bei den eigentlichen Reden; was und wie Jesus gelehrt hat, wird hier am getreuesten offenbar.

Dies hat van Koetsveld (II 170) energisch betont und besonderen Accent darauf gelegt, dass auch aus diesen Bildern das höhere Bewusstsein Jesu nicht wegzunehmen sei. Seine Person könne auch in den Gleichnissen nicht ausserhalb der Betrachtung bleiben. Wenn sein Bild in dem Weingärtner, der Fürsprache einlegt für den unfruchtbaren Feigenbaum, oder in dem Hirten, der ein verlorenes

Schäflein sucht, nicht deutlich zu erkennen sei, so sei doch der Säemann des Menschen Sohn; Jesus sei es, der einst das Unkraut durch seine Engel werde von dem Weizen sondern lassen; er, der den Starken bindet, er der Bräutigam, in dessen Anwesenheit seine Freunde fröhlich sind, zu dessen Wiederkehr die Lampen angezündet werden — und nicht nur des Menschen Sohn, Mc 12 1ff. sei er der Sohn, der einzige Sohn und Erbe Gottes, und in Zukunft werde er der Hausherr sein, der Richter und König. Dies erhabene Selbstbewusstsein, dass er der zollfreie Sohn des Herrschers, dass er ein geborener König sei, das trage der Jesus der Parabeln in nicht geringerem Masse an sich als der Jesus der Evangelisten. In dieser Behauptung finde ich Wahrheit und Dichtung gefährlich vermischt. Die Allegorese erst — wenn auch von frühe an — hat jene Beziehungen in die Parabeln hineingelegt; sobald wir das Unechte ausscheiden und die falschen Deutungen beseitigen, bleibt wenig von van Koetsveld's Beweismitteln übrig. Gerade dass Jesu Person so selten hervortritt in seinen Gleichnisreden, dass er den Menschen unmittelbar mit seinem himmlischen Vater zusammenführt, ohne sich künstlich zwischenhineinzuschieben, dass er die Vergebung der Sünden weder Lc 7 41ff. noch Lc 15 11ff. noch Lc 18 9ff. von seinem Versöhnungsopfer abhängig macht, den armen Lazarus in die Seligkeit eingehen, den halbheidnischen Samariter solch feinen Sinn für das Gute, Schöne und Vollkommene (Rm 12 2) bethätigen lässt, ohne dass von einem Glauben an den Sohn Gottes bei ihnen auch nur die Rede sein könnte, ist uns ein Zeichen für die Treue der Tradition in Bezug auf diese Stücke und wirft zugleich helle Schlaglichter auf die Art des Mannes in Lehre und Leben. Die Orthodoxie, selbst eines J. Stalker (Das Leben Jesu, deutsch 1895 S. 64f.), beruhigt sich über die wenigstens nicht mehr bestrittene Thatsache, dass die spezifisch paulinischen Lehren von der Versöhnung und dem neuen Leben in Christus fast durchweg in den Reden Jesu vermisst würden, mit der Einbildung, dass die Keime aller wichtigeren Lehren des grossen Apostels in der Lehre Christi selbst zu finden seien, und mit dem schon fast pietätslosen Machtspruch, bei Jesu seien Werk und Wesen grösser als die Worte gewesen. „Der hauptsächlichste Teil seines Lebenswerks war, für die Sünden der Welt mit seinem Tod am Kreuze zu büssen.“ Wäre an dieser Lieblingsvorstellung des modernen Durchschnittschristentums etwas Wahres, so hätte Jesus unverantwortlich gehandelt, indem er sich so gar nicht bemühte, auf diesen hauptsächlichsten Teil seines Lebenswerks bei Zeiten aufmerksam zu machen, das Heil für abhängig von der Erfüllung dieser Bedingung

zu erklären, er hätte seine Hörer geradezu getäuscht: denn in seinen Parabeln ist die neue Zeit schon da, ist schon alles bereit, werden einem jeden, der kindlich bittet, seine Sünden schon vergeben, nicht weil in Bälde Christus für die Sünden der Welt sterben wird, sondern weil der väterlich liebende Gott solche Bitte nie versagen kann, niemals versagt hat. Zwischen seinem Werk und seinen Worten hätte Jesus nie unterschieden, was er predigend zeigt, ist das Heil nicht der Heiland; zum Heiland hat nicht er sich, hat die Geschichte ihn gemacht, weil für uns sein Evangelium unabtrennbar ist von seiner Persönlichkeit. Er ist zum Erlöser geworden, er ist es gewesen, längst ehe er starb, weil er den Glauben an die Erlösung unter den Menschen aufgerichtet hat so fest, dass selbst sein Sterben ihn nicht mehr erschüttern konnte. Gewiss durchströmt seine Parabelreden ein gewaltiges Kraft- und Selbstgefühl; sein Verhältnis zum Reich ist ein einzigartiges, das für einen späteren Messias kaum Platz frei lässt; nur aus diesem Bewusstsein heraus kann er die Gesetze des Reichs so kühnlich, eines nach dem andern publizieren; gewiss sieht er sich als den zollfreien Sohn Gottes an, gewiss hält er sich für einen, der stärker als Satan in der Welt steht, um mit Gottes Kraft die Satansgewalten zu zertrümmern; aber von Gottheit dieses Sohnes Gottes klingt in keiner Parabel das Leiseste an, von Gottheit im metaphysischen, im athanasianischen Sinne nämlich; all die Prädikate, welche spätere Reflexion über das notwendig zum Begriff des Heilands, des Erlösers Gehörende auf ihn zusammengehäuft hat, fehlen diesen bescheidenen Schöpfungen seines nur von der tiefsten Menschenliebe und grenzenlosem Gottvertrauen erfüllten Herzens. Nicht genug kann sich der Biograph Jesu in diese Parabeln vertiefen und hineinleben; hier lernt er längere, zusammenhängende, einheitliche Gedankengänge seines Helden kennen wie schwerlich sonst irgendwo, und überwältigend geht aus diesen schlichtesten aller Reden ein Gefühl für das so gar nichts prätendierende, schlichte, und in seiner schlichten herzlichen Wahrheit so hohe Wesen dieses Gotteskindes ihm auf. Bald klar und froh, bald weich und rührend, bald ernst und streng erscheint uns da, was er zu sagen hat; aber immer ist er bei der Sache mit ganzer Seele; nie denkt er an sich, nur an sein Werk, sein Ziel, seine Menschen. Das Wesen der Gleichnisrede und ihr Zweck sind ganz wie er selber: eins von beiden misskennen, heisst ihn misskennen.

Allerdings reichen sämtliche Gleichnisreden zusammengenommen nicht aus, um damit ein System der Lehre Jesu zu erbauen: man hätte wohlgethan, nie durch Versuche systematischer Gliederung den

Schein des Unmöglichen — hat es ein solches System überhaupt gegeben? — hervorzurufen. Nicht einmal eine Entwickelung im religiösen Denken Jesu ist aus ihnen zu erweisen, daher es mir auch aussichtslos dünkt, eine chronologische Reihenfolge der erhaltenen Parabeln vorzuschlagen. In einigen ist die Stimmung ja hoffnungsfrisch und stolz, in andern verrät sie wehmütigen Ernst, der sich schon aufs Verzichten eingerichtet hat. Aber solche Stimmungen konnten in der gleichen Periode seines Lebens leicht mit einander wechseln; wir haben Ursache anzunehmen, dass wenn wir mehr solcher Reden noch besässen, wir noch andre neue Seiten aus seinem geistigen Schaffen und Wesen kennen lernen würden. Wohl uns, dass wir zwar nicht die Geschichte Jesu rekonstruieren können, aber Jesum selber in seinen Worten vor uns lebendig finden.

Aber verdienen diese Parabeln, auch abgesehen von unsrer persönlichen Stellung zu ihrem Verfasser und von ihrer Bedeutung für die Religionsgeschichte geachtet und studiert zu werden? Bedeuten sie innerhalb der Litteratur, der sie als Reden doch angehören, etwas, sind sie wenigstens keine schlechten Exemplare ihrer Gattung?

Es ist bei theologischen und bei ästhetischen Schriftstellern üblich, die Parabeln Jesu als Muster zu preisen. Das Meiste, was man darüber liest, ist panegyrisch gehalten; erst seit einem Jahrhundert etwa ward der Ton hier und dort herabgestimmt. Gerade die besseren Geister der rationalistischen Schule glaubten hier nüchterne Prüfung schuldig zu sein. Conz (LXIff.), der als ein würdiger Vertreter für Mehrere gelten kann, nennt es ungerecht, wenn man diese Parabeln von der ästhetischen Seite her nach Regeln beurteilen wollte, „die von vollendeten Mustern dieser Gattung abgezogen sind, an denen Studium eben so viel Teil hat als glückliches Talent der Verfasser, mit einem Worte, wenn man sie als eigentliche Kunstwerke würdigen wollte. Das sind sie nicht, das sollten sie nicht sein“. Jesus, so entschuldigt er ihn, habe mit ihnen höhere Zwecke verfolgt als durch Schönheit zu gefallen, als zu unterhalten; er habe sie nicht raffiniert ausfeilen können, diese Eingebungen des Augenblicks. Schon darum sei „nicht jeder Zug an ihnen bedeutend“. „Es ist keine Versündigung, wenn wir da oder dort etwas Müssiges, etwas, was unbeschadet der Lehre, die ausgedrückt werden sollte, hätte wegbleiben können, oder, was etwa auch nicht in gehöriger Angemessenheit zu der Lehre steht, in diesen Parabeln annehmen.“ So sei der Kauf des Schatzfinders Mt 13 44 schwerlich eine redliche Handlung. Viel Schmuck trügen die Parabeln nicht, doch atme in ihnen ein echt poetischer Sinn. Die hohe pathetische Sprache der Propheten, der feurige Schwung der

Psalmisten sei zu lange verklungen gewesen; hätte Jesus früher gelebt, würde er wahrscheinlich mehr davon aufgenommen haben. Aber in der poetischen Dürre seines Zeitalters hätte er kaum Anklang mit solchen Tönen gefunden; es war gut, dass er die in seiner Zeit herrschende (?) parabolische Lehrweise aufgriff und sie auf die würdigsten Gegenstände auf die würdigste Art anwandte. Th. Keim — ich überspringe zwei Generationen — spricht begeistert und anziehend (Geschichte Jesu II 1871 S. 101—110) von der eigentümlichen Grösse der Bildreden Jesu. Aber er weiss daneben doch auch von einer Vermengung des Sinnlichen und Uebersinnlichen, ja von einer Vermischung dieser Gegensätze, von allzu kühnen Schlussfolgerungen zu berichten. Diese Reden dürften nicht als rednerische oder dichterische Produkte genommen werden; Jesu Zweck sei immer Retten und Ueberzeugen gewesen; dass er in der Form es griechischen Rednern und Dichtern oder den hebräischen Propheten gleich thue, sei nicht zu verlangen; in gewaltigen Natur- und Geschichtsszenen möge selbst der Täufer originaler gewesen sein. Hase (Geschichte Jesu § 63 S. 430) meint, an schöpferischer Phantasie stehe Mohammed weit über Jesus, dieser habe nur das Sinnige, Anschauliche gepflegt, und nicht gleich vollkommen seien seine Parabeln; jedoch auch Rafael's Bilder seien das nicht alle, bemerkt er im Blick auf den Haushalter Lc 16. Sogar B. Weiss hat 1861 (D. Zschr. f. chr. W. u. chr. Leben S. 328—330) die völlig schmucklose, ungleichartige Durchführung der Parabeln hervorgehoben und geurteilt, neuere Parabeldichter möchten in kunstmässiger Form vollendeter sein. „Vor den Augen unsrer Kunstkritiker fände kaum eine von ihnen Gnade.“ Noch im Leben Jesu I 407 erwähnt er mit einer gewissen Teilnahmlosigkeit das Lob der Schönheit dieser Gleichnisreden; die Stoffe seien doch meist ganz nahegelegen, die Ausführung die denkbar kunstloseste. „Auch hier hat Jesus nicht einem ästhetischen Ideal nachgestrebt, sondern ausschliesslich dem Ziele der praktischen Wirkung.“ Die meisten Ausstellungen fallen jedoch mit der Auslegungsmethode, auf Grund deren sie gemacht worden sind. Wenn die Parabeln Jesu das wären, wofür die Evangelisten, wofür auch Keim mit seinen meisten Vorgängern sie noch hält, dann wäre mancherlei Schiefes und Unklares darin, dann dürfte man über Vermengung von Geist und Leib klagen; nimmt man sie aber als das, was sie nach unsrer Auffassung sein wollen, und befreit sie von offenbar aufgedrängten Flicken, so brauchen sie keines Kunstkritikers Verdikt zu scheuen.

Ich gestehe, darin die gewichtigste Bestätigung der oben entwickelten Anschauung von Wesen und Zweck der Gleichnisreden zu

erblicken, dass da die vermeintlichen Mängel und Ungleichmässigkeiten bei denselben sich in Vorzüge verwandeln. Wären die Parabeln Allegorien, so wären die meisten herzlich schlecht; denn allerwärts enthalten sie Partien, die sich nicht allegorisieren lassen, die also zwecklos sind, vielmehr die Wirkung des Uebrigen hindern. Wären sie ausgeführte Vergleichungen, in der Art, dass ihre Hauptzüge ähnliche Züge in Vorgängen auf höherem Gebiet charakterisieren sollten, also das Himmelreich mit seinen Anforderungen und seinen Lohnverhältnissen in Mt 20 1—16 dargestellt wäre, so würde erst recht ein Teil des Materials entbehrlich heissen: „es dient nur zum Schmuck, zu gefälliger Einkleidung", erklären die Exegeten dieser Richtung; aber ihre Erklärung befriedigt nicht, denn ein Schmuck, der für den Inhalt, den Gedanken irrelevant ist, der ohne Beschädigung desselben fehlen könnte, ist Putz; den verschmäht die echte Kunst; er ist immer ein Erzeugnis der Künstelei. In der Rede, zumal der ernstesten und heiligsten, wie Jesus sie ausübt, hat solcher Putz etwas Beleidigendes; schön ist dort nur, was mit Notwendigkeit aus der Idee der ganzen Redeform hervorgeht, was zur Wirkung unmittelbar beiträgt.

Das Lob, das wir für Jesus fordern, ist allerdings ein begrenztes. Es ist unbillig, ihn mit Homer und Sophokles oder mit Jesaias und Habakuk zu vergleichen; dass der Lehrer der Kleinen (Mt 18 6 ff.), der Ungelehrten, der weiter nichts wollte als verständigen, als das Gewissen schärfen, als ins Himmelreich locken, dass der in seiner Rede die Tugenden des Jeremias, des Demosthenes, des Shakespeare und Walter's von der Vogelweide vereine, ist ein wunderlicher Anspruch. Ich möchte nicht mit J. Stalker (a. a. O. S. 56) fragen: „Wo finden sich bei den grössten Meistern der Rede, bei Homer, Vergil (?), Dante, Shakespeare Worte, die eine gleich gewaltige Macht über das menschliche Gemüt gewonnen hätten oder deren Eindruck ebenso unverwelklich frisch und wahr geblieben wäre?" Schon der Einwand liegt zu nahe: die Millionen von Menschen, die Dante und Shakespeare nie kennen gelernt haben, können keine unverwelklich frischen Eindrücke von deren Werken davontragen — und nicht blos dieser eine Einwand. In ähnlichem Uebereifer rief 1796 (Vermächtnis an seine Freunde S. 56) Lavater aus: „Wie kommt es, dass keine kritische Poesie die Parabeln Christi, diese Meisterstücke populärer Dichtkunst als Muster anführt, und Jesum als den ersten Dichter der Welt darstellt?" Der kann der erste Dichter seines Volkes, geschweige der Welt nicht heissen, der blos in einer Art von didaktischer Poesie gedichtet hat, der nicht einmal dabei Dichter sein wollte. Ja als Parabolist gehört er viel mehr zu den Rednern als zu den Dichtern.

Auf diesem engen Gebiet weicht er aber keinem Meister. Wie weit ist er Krummacher, den bekannten Dichter von Parabeln, in jeder Beziehung überlegen! Ohne einem ästhetischen Ideal nachzustreben, hat er es erreicht. Es soll uns auf einen Namen nicht ankommen. Wenn man als schön nur das gelten lassen will, was rein um der schönen Form willen geschaffen worden ist, keinem andern Zweck dient, so kann der Mann, dessen ganzes Leben Religion war, kein Kunstwerk hinterlassen haben. Wer gar Putz, Schmuck und Effekte für notwendig in der Kunst hält, wird freilich auch Lafontaine als Fabulisten hoch über Aesop stellen. Ich erkenne Schönheit da an, wo ich eine Schöpfung finde, frei unter Mitwirkung der Phantasie entstanden, in der der geistige Inhalt und die sinnliche Form, Gedanke und Kleid genau sich entsprechen, zu einander passen. In diesem Sinne wage ich es, Jesu Parabeln nicht blos gut, sondern schön zu nennen, denn sie sind freie Schöpfungen einer vornehmen Einbildungskraft, so gelungen, dass man beim Hören und Lesen gar nicht an ihren poetischen, fiktiven Charakter erinnert wird, dass es einem ist, als gehörte das alles selbstverständlich so, wie es da ist, und von jeher zusammen.

Das himmelstürmende Pathos des Dramatikers, das wehmütige Lächeln des Volksliedes, die behagliche Ruhe des Eposerzählers haben keinen Platz in einer schönen Parabel; ganz aus der Reihe der Dichter ist der Parabolist darum noch nicht zu streichen. Denn der Sinn für das ὅμοιον, der bei Jesus wie bei Andern Gleichnisse und Fabeln erzeugt hat, ist die Wurzel aller Poesie. Goethe hat irgendwo gesagt, er könne gar nie ohne Gleichnis reden, unwillkürlich, unbewusst gehe ihm alles in Gleichnisse über. Das ist kein Zufall, sondern die natürliche Regung seines Dichtergenius. Und dieser Genius ist ein gottgegebener, für den der Erlöser in keinem Falle zu gut, zu göttlich ist — wir haben das Gefühl, dass er höher steht, wenn er mit andren Menschen verglichen werden kann, als wenn er in den Parabeln ein Genre erfunden hätte, das, dem Menschengeist als solchem fremd, nur ihm zustand und zusagte; dann hätten wir überhaupt kein Urteil über seine Wirtschaft auf dieser „Domäne", schiesslich auch kein Verständnis für den ganzen Gegenstand. Aber Dichten und Denken sind Nachahmungen der göttlichen Grundthätigkeit, und als Parabolist übt Jesus beides. Er hat Gedanken, die er den Gedankenlosen mitteilen möchte: wie der Gedanke ihm durch Unterscheidung, durch Auseinanderhalten des Verschiedenen entstanden ist, sucht er als Dichter zu verbinden, zusammenzuführen, etwas Aehnliches zu treffen, was er seinem Gedanken beigesellt, um ihm durch diese Ge-

sellschaft das Fremdartige und Abstossende, den Schein der Unzugänglichkeit zu nehmen. Dieses παραβάλλειν, das die Weltdinge mit souveräner Freiherrlichkeit ordnet, wie sie durch innerliche Gleichheit zusammengehören, ist die Grundfunktion des Poeten. Daher ist ihm auch der Idealismus wesentlich; er entfernt die Missklänge und die verkehrten Stellungen wenigstens in seinem Reich: similia similibus ist das erste Gesetz der Dichtkunst und ihre einzige Heilmethode. Sie gönnt dem Geiste die Freude des Entdeckens ungeahnter Verwandtschaften, sie giebt ihm das Gefühl des Reichtums, indem sie in scheinbarer Oede immer neue Beziehungen aufzeigt, sie gewöhnt an sittliches Thun, weil sie den Sinn für Harmonie verfeinert, und diesem Sinne kann auch Gott, kann das Ewige nicht dauernd verborgen bleiben.

Aristoteles preist Rhet. III 2 die Metapher als klar, lieblich und interessant, ja er behauptet rundweg: πλεῖστον δύναται καὶ ἐν ποιήσει καὶ ἐν λόγοις. Aehnlich sagt er Poet. 22 nach einem Ueberblick über andre Redefiguren: πολὺ δὲ μέγιστον τὸ μεταφορικὸν εἶναι· μόνον γὰρ τοῦτο οὔτε παρ᾽ ἄλλου ἔστι λαβεῖν εὐφυΐας τε σημεῖόν ἐστι· τὸ γὰρ εὖ μεταφέρειν τὸ τὸ ὅμοιον θεωρεῖν ἐστιν. Diese Lobsprüche würden komisch sein, wenn sie der einen Redefigur gälten: nein, Arist. erkennt, dass in der Metapher sich der Quell aller Kunst am Worte offenbart, die Fähigkeit, das Aehnliche zu schauen. Ohne diese Kraft hat Keiner je gewaltig geredet; wie verwandt ist darin Luther dem Meister von Nazareth: sie suchen nicht die Gleichnisse, die Bilder, τὸ ὅμοιον für alles und in allem, diese Gleichnisse strömen ihnen zu: sie begnügen sich, ihre poetische Begabung auf den untersten Stufen der dichterischen Formen zu bethätigen, nicht weil ihnen Geschmack und Fähigkeit, sondern weil ihnen Zeit und Lust fehlen für glänzendere, dankbarere Leistungen der gleichen Kunst.

Ich habe das ausgeführt, um anzudeuten, dass eine gute „Parabel“ nichts Geringes ist, dass dazu das Talent erforderlich ist, was überhaupt den Dichter macht. Sind die Parabeln Jesu aber wirklich gut? Entsprechen sie ihrem Begriffe? Summa lex der parabolischen Rede auf allen Stufen ist Anschaulichkeit, conditio sine qua non der Anschaulichkeit ist Einfalt, die schwerste Gefahr für die Einfalt ist Eintönigkeit.

Nun, den letzten Vorwurf wird wohl niemand den παραβολαί unsers Meisters machen. Die Mannichfaltigkeit der Stil- und Ausdrucksformen, die wir da wahrnehmen, könnte ja das Verdienst der Evangelisten sein, obwohl es kein Zufall sein wird, dass auch in den Doppelgleichnissen, wo diese Gefahr nahe lag, nie eine pedantische

Gleichförmigkeit Platz greift, nie die eine Hälfte (s. bes. Lc 14 28—30 31 f. und Mc 2 21 f.) der andern zuliebe zurecht gequetscht wird. Aber die unerschöpfliche Fülle der Bildstoffe stammt aus dem Schatz seines Geistes; immer wieder neue Farben hat er zur Hand, immer neue Verbindungen der alten Farben. Auch andre Kunst- und Volksredner gebrauchen gern und oft Gleichnisse, aber mit sichtlicher Vorliebe für bestimmte Gebiete, dieser für die Tierwelt, jener für Mathematik und Astronomie, z. B. Chrysostomus empfängt herkömmlichen Tadel, dass er seine Metaphern und Gleichnisse zu einseitig dem Seewesen, der Schiffahrt entnehme; wer darauf achtet, wird bemerken, wie leicht in diesem Betracht selbst bei den begabtesten Rednern Schranken sich einstellen. Staunen müssen wir über den Reichtum Jesu, trotzdem doch nur Brocken von seinem Tische bis zu uns herabgefallen sind. Wie er umherwandert in allen Reichen der Natur, in allen Tiefen des Menschenherzens, in allen Strassen und Schlupfwinkeln des familiären und des öffentlichen Lebens. Wenn er ein Gebiet mehrmals betritt, z. B. einen Vater mit zwei recht ungleichen Söhnen Lc 15 und Mt 21 uns vorführt, so thut er das in einer Weise, dass von Selbstplagiat keine Rede sein kann; die Kinder und der Vater in Mt 21 sind doch ganz anders geartet und gezeichnet wie in Lc 15 — wenige Leser würden bei der einen Szene sich an die andre erinnert finden! Mit scharfem Blick hält Jesu Auge das Unbedeutendste und Kleinste so sicher fest wie das Höchste und Einflussreichste. Das unscheinbare Senfkorn hat er in seiner Entwickelung beobachtet und den edlen Feigenbaum; nicht minder weiss er in den Palästen der Grossen Bescheid wie auf dem Hühnerhof; was zum Kriegführen gehört ist ihm nicht fremder, als wie es auf dem Feld und im Haus die Knechte, unterm Tisch die Hündlein, auf dem Markt die Kinder treiben. Vollständigkeit strebe ich hier nicht an; die „Leben Jesu" stellen das Material meist bequem zusammen (vgl. bes. Hase und Weiss); auch hat Holtzmann (Die synoptischen Evangelien 1863 S. 460—468) mit gewohnter, meisterhafter Beherrschung den gesamten Stoff schön geordnet vorgetragen, und ich will mich, da ich nichts zu bessern wüsste, nicht an den Parabeln versündigen, indem ich mit einer Aufzählung ihrer Stoffe, die Tausende erfrischt haben, auch nur einen Einzigen ermüde.

Trotz seines Reichtums ist dieser Parabelredner nie der Versuchung erlegen, mit seinen Gaben zu prunken, zu viel zu bieten. Er ist einfach geblieben: hat nur solche Dinge und Verhältnisse zu seinen Parabelbildern verwendet, die dem ganzen Volke bekannt und vertraut waren. Einst erhob zwar der Neuplatoniker Porphyrius gegen

Jesus (s. MACARIUS MAGNES Apokr. IV 8, ed. BLONDEL p. 166) anlässlich der Gleichnisse vom Sauerteig und vom Perlensucher den Vorwurf, das sei zu schlecht schon für die Schwatzereien träumender Weiber, solche gemeinen und sinnlosen Dinge: ταῦτα τὰ ῥήματα μετὰ τοῦ ταπεινὰ εἶναι καὶ μὴ πρέποντα τηλικούτοις πράγμασιν οὐδεμίαν ἔχει ἐν ἑαυτοῖς ἔννοιαν συνετὴν οὐδὲ σαφήνειαν. Wir begreifen die Befangenheit, mit der MACARIUS IV 17 wenigstens im Punkte der Niedrigkeit die Parabeln verteidigt, wenn selbst CHRYSOSTOMUS zu Mt 11 16—19 (Gleichnis von den spielenden Kindern) τὰ παραδείγματα εὐτελῆ καὶ κακέμφατα damit entschuldigt, Jesus spreche πρὸς τὴν ἀσθένειαν τῶν ἀκουόντων, und auch Ezechiel habe häufig παραδείγματα τῆς τοῦ θεοῦ μεγαλωσύνης ἀνάξια gebraucht. Was diese aristokratisierenden Feinschmecker einer Zeit des litterarischen Verfalls an Jesu Parabeln befremdete, macht in unsern Augen ihre höchste Schönheit aus, ihre volkstümliche Anspruchslosigkeit. Oft liest man heut Gleichnisse, die einem dunkler sind als das Verglichene; in den Gleichnissen der Dichterheroen, sogar eines Homer ist manches, was erst mit Hülfe gelehrter Erklärung uns verständlich wird, in den besten Fabeln der Alten und der Modernen werden uns Tiere beschrieben, die wir kaum dem Namen nach kennen, geschweige dem Charakter nach, oder Gewohnheiten und Zustände, die nur einzelnen Kreisen vorübergehend geläufig waren: Jesu Worte sind wie für alle Stände und Zeiten berechnet, weil zu aller Zeit die Menschen den Acker bestellen, Diener halten, Wein bauen, Krieg führen, Recht suchen, beten, Barmherzigkeit üben, spielen, Feste feiern und eigensinnig sein werden; weil, so lange die Erde steht, der Feigenbaum knospet und Unkraut aufgeht mitten unter dem Getreide und die Senfstaude wächst und Sauerteig zum Mehl gemischt wird und Geier auf Aas gefrässig herniederstürzen.

Aber noch ein Andres gehört zu der Einfalt, der klassischen ἁπλότης, nach welcher diese Dicht- oder Redeform strebt: dass keine Auswüchse, keine üppigen Zierraten sie umhängen. Nie darf die Form über den Inhalt hinausreichen und auf Kosten des Gedankens bevorzugt werden, nicht um seiner selbst willen wird das Gemälde so hergestellt; es darf nie ein selbständiges Interesse beanspruchen, nie die Aufmerksamkeit von der Sache, um derentwillen es da ist, von dem ethisch-religiösen Kern oder Gegenbild ab und auf sich hin lenken. Die Parabelgeschichte darf nicht zum Märchen werden, das der Erzähler beliebig weiter dichtet, so lange der Zuhörer Lust hat, noch Weiteres von den einmal genannten Personen zu erfahren: dieses Fehlers hat sich Jesus nicht schuldig gemacht (s. S. 102). Der Samariter und der

unter die Mörder Gefallene werden nicht zeitlebens von uns überwacht; nachdem das entscheidende Verhältnis zwischen ihnen angeknüpft und durchgeführt worden ist, wird der Schleier über ihre folgenden Geschicke herabgelassen — eine Beeinträchtigung des Hörers liegt in diesem Abbruch nicht; denn wie der Dramatiker nach der Katastrophe seines Helden schliesst, und der Romanschriftsteller oder Novellist nicht daran denkt jede Neugierde zu befriedigen, wenn sein Gedanke abgelaufen ist, so darf der Parabolist erst recht nicht seinen Faden über das Ziel hin fortspinnen.

Auch innerhalb der Grenzen, die er von vornherein sich gesteckt, darf nichts Ueberflüssiges vorkommen; aber die Fabeln Jesu beweisen in dieser Beziehung eine rührende Enthaltsamkeit, keinerlei Verschwendung weder mit Worten noch mit Farben, vieles nur angedeutet — wie die Verträge, die der Hausvater Mt 20 mit den zwischen der ersten und elften Stunde gemieteten Arbeitern abschliesst —; was von Einzelheiten da ist, wie die verschiedenen Entschuldigungsgründe der absagenden Geladenen Lc 14, wie die mannichfachen Freudenbezeugungen des Vaters Lc 15 11 ff. ist keineswegs ein entbehrlicher Schmuck, je detaillierter, desto hinreissender und packender wird hier die Geschichte (s. S. 109 f.). Die kleinen Striche vollenden die Wirkung: Die Illusion wird dadurch verstärkt; kein Zweifel, keine Frage bleibt nun dem Hörer; von dem Auswendigen absolut befriedigt kann er seine ganze Aufmerksamkeit der im Bilde sich offenbarenden Idee schenken; weil so gar keine Unklarheit und Halbheit dem anhaftet, was er vernommen, kann sein Urteil, seine Auffassung nicht schwanken: das tertium comparationis liegt zu nahe, zu klar, zu fasslich vor ihm, als dass er es umgehen, übersehen könnte.

Daher diese lichte, zauberische Anschaulichkeit[1] der Parabeln Jesu, diese durch die Sinne überführende Macht, die sie noch heute wie vor 1800 Jahren ausüben! Renan hat zwar bei aller Bewunderung doch gemeint, exagérations, invraisemblances, inconséquences in denselben zugestehen zu müssen, doch solle das kein Tadel sein; die gehörten zu der Natur der Parabel und machten ihren Reiz aus: es liege

[1] Ich zitiere hier gern Hausrath's treffendes Urteil (Der Apostel Paulus[2], Hdlbg. 1872, S. 15): „So viel Bilder Jesus aus der Natur schöpft und wie die Lilien Galiläas duften, die Vögel unter dem Himmel zwitschern, das Morgenrot glüht in seinen Reden, so viel schöpft Paulus aus der Stube . . . Gewiss, Jesu Bilder haben einen andern Duft, während diese die Stube verraten, in der sie gewachsen sind; und wenn Paulus gelegentlich sich einmal in einem Bilde vergreift, wie wenn er Rm 11 17 meint, dass der Landmann auf alte Oelbäume junge Zweige pfropfe, so zeigt auch dieses Fehlgreifen den Städter und Rabbi."

das an dem orientalischen Mutterboden, der Morgenländer lasse der Phantasie gern die Zügel schiessen, auch Jesu Rede sei menée par l'image et le sentiment bien plus que par le raisonnement. Aber wo ist in der Säemanns-, der Fischnetz-, der Lohn-, der Sauerteigparabel das geringste Uebertriebene und Unwahrscheinliche? In Mt 18 23ff. könnte man die Schuldsumme von 10 000 Talenten gegenüber der von 100 Denaren zu riesig finden und das rücksichtslose Verfahren des eben so ungeheuer begnadeten Knechtes geradezu undenkbar: gut, so hat der Herr den Zweck der Parabel erreicht, dem natürlichen Menschen einen Schauder vor seines Gleichen beizubringen; das Urteil: unbegreiflich nichtswürdig! ist ihm gerade recht, die Mitknechte des Missethäters empfinden ja das Gleiche, und der Hörer soll nur konsequent sein und sein Verdammungsurteil auch aufrecht erhalten, wenn es sich um ganz andere Dinge als um Geldschulden, und nicht um einen königlichen Beamten sondern um ihn selber handelt. Die Freude des Hirten und des Vaters in Lc 15 kann ein kaltherziger Leser am Ende als unmässig bemängeln; ausrufen: wo wird ein Weib, nachdem sie einen verlorenen Groschen wiedergefunden, alle Nachbarinnen darob alarmieren, dass sie ihr Finderglück teilen — einem lebhafter Empfindenden wird es nicht zu stark scheinen, dass jemand, der ein Zehntel seines Eigentums schon verloren glaubte, aber dann es wieder erwarb, seinem Jubel lauten Ausdruck geben muss: zu langen Schmausereien werden die συγχαίρουσαι doch nicht eingeladen!

Dass die Linien dick gezogen werden, ist unvermeidlich; wo wenige Mittel angewendet werden, müssen diese wenigen kräftig sein; der Richter in Lc 18 1ff. muss ein gewissenloser Mann sein, der Pharisäer in Lc 18 9ff. ein besonders hochmütiger, der Freund Lc 11 7 ein Muster von Trägheit. Karrikaturen hat Jesus dennoch nie gezeichnet; dass es solche Menschen, solche Verhältnisse, solche Zustände giebt, wie er sie malt, lässt sich ehrlicherweise nicht leugnen. Manche Fehler sind übrigens nur infolge unrichtiger Exegese den Bildern Christi zur Last gelegt worden; und die wirklich gerechtfertigten Vorwürfe erledigen sich durch die Kritik der Quellen. Dabei zeigt sich, dass sie den Ueberlieferern, nicht dem Schöpfer jener Reden zur Last fallen. Dass ein Knecht, der durch klugen Handel eine Mine während einiger Monate oder Jahre verfünffacht hat, von seinem Herrn über fünf Städte gesetzt wird, dünkt uns unpolitisch, wenn nicht thöricht; im Orient könnte es Regentenweisheit sein — übrigens hat Mt 25 eine andre Darstellung, und Lc erst wird sich diesen Lohn ausgedacht haben. In der Gastmahlsparabel Mt 22 1ff. haben wir schon einmal auf Unwahrscheinlichkeiten im Verhalten der Gäste so-

wohl wie des Gastgebers gewiesen — aber der Parallelbericht des Lc weiss nichts von diesen Entstellungen. Und ich dächte, wenn in Jesu Bildreden im allgemeinen so eine tadellose Naturwahrheit und Frische entzückend uns entgegentritt, dann dürften wir vernünftigerweise einzelne grobe Unmöglichkeiten und Verstösse gegen die Natur der Dinge, selbst wenn sie von allen Referenten — wovon zudem fast immer nur einer als Quelle zu gelten hat — berichtet werden (vielleicht die Tötung des Sohnes in der „Parabel“ von den bösen Weingärtnern und ihre voraufgehende Ueberlegung), nicht ihm zuschreiben: als ob Tizian selber Tintenkleckse auf seine farbentiefen Bilder geworfen haben würde!

Nein, seine Gleichnisse berufen sich nur auf Altbekanntes und Unbestreitbares, seine Fabeln malen uns Bilder aus dem Leben so deutlich und so treu hin, dass wir kaum merken, wie es nur Bilder sind, und seine Beispielerzählungen halten sich streng auf dem Boden der Wirklichkeit. Er braucht auf diesem Felde den Vergleich mit keinem Vorgänger noch Nachfolger — die dürftigen Nachahmungen in der altchristlichen Litteratur von vornherein ausgeschlossen — zu scheuen [1]. Meisterhaft hat er diese volkstümlichste Form des Beweises gehandhabt. Es sind das keine „hinkenden“ Beweise, wofür man offen oder versteckt die Gleichnisreden ausgiebt, sondern gerade eigentümlich zwingende, weil sie sich nicht an den regelrecht Schlüsse ziehenden Verstand wenden, sondern an den ganzen Menschen, zugleich an seine Sinne, seine Erfahrung, sein Gefühl und sein Gewissen. Nicht blos der Orientale will in dieser Form belehrt werden, über die höchsten sittlichen und religiösen Fragen lässt sich nur auf diesem Wege verhandeln. Leibhaftig greift hier die Lehre ans Herz der Menschen und zieht mit geheimnisvollen Banden auch die zu sich herüber, die mit Gründen sich nie widerlegen lassen würden. Fragen gelten jeder Pädagogik als ein wertvolles Unterrichtsmittel; man muss aus dem Schüler die Wahrheit herauslocken; was einer selber gefunden hat, behält er lieber, als was ihm zudiktiert worden ist. Das τί σοι δοκεῖ Mt 17 25 vgl. Lc 7 42 bezeichnet den Nerv des Parabelunterrichts; der Hörer wird gefragt: Urteilst Du nicht ganz so wie ich in dieser Sache? Ja, antwortet der Hörer vollüberzeugt — ich erinnere an David und Nathan —, ehe er

[1] NÖSGEN bemerkt zu Mt 25 1: „Für das vom Herrn geforderte harrende Ausschauen konnte bei seiner künftigen Unsichtbarkeit keine treffendere Vergleichung gewählt werden.“ Ob keine treffendere gewählt werden konnte, wird wohl nur Gott wissen, uns genügt aber vollkommen, dass Vergleichungen, soweit sie treffen sollen, treffen. Der Positiv, nicht der Superlativ ist die geziemende Form zum Lobe von Jesu Parabeln.

merkt, welche Folgen für ein höheres Gebiet sich aus diesem Ja ergeben; er sieht sich gefangen, aber er ergiebt sich rascher, weil er selber sich jeden Ausweg verschlossen hat.

Man hat noch allerlei Tugenden namentlich der Fabel aufgereiht; dass sie der Langeweile vorbeuge, dass sie das Gedächtnis unterstütze im Festhalten des Gelernten, dass sie spielend, ohne Anstrengung des Schülers, lehre, dass sie ausser der Weisung ihm noch Vergnügen bereite — ob Jesus auf solche Wirkungen seiner Gleichnisreden je geachtet hat, werden wir billig dahin gestellt sein lassen. Es genügt, dass das Reden in Gleichnissen ihm natürlich war, dass es von selber sich ihm aufdrängte, dass er diese seine Anlage pflegte und ausnutzte, weil er den Erfolg sah, weil er dadurch vom Alltäglichen zu dem Ewigen, von dem Niedrigen zu dem Höchsten sanft seine Hörer hinüberleitete. Das Verhüllen wäre ihm jämmerlich misslungen, wenn ers in den Parabeln beabsichtigt hätte: wenn er zeigen, veranschaulichen, deuten wollte, dann nur hat er Grosses geleistet. Um so Grösseres, weil er es unvorbereitet, ohne kunstvolle Redaktionsarbeit geleistet hat. Denn ausgedacht ist von seinen Bildern keines, sie sind ihm als natürliche Kleider mit seinen hohen Gedanken gekommen. Seinem Beruf hat er damit nichts vergeben: gerade sein heiliger Ernst zeichnet ihn selbst vor den grössten Fabeldichtern aus, die trotz ihrer moralisierenden Tendenz nicht ungern ihrer Rede einen komischen Anstrich verleihen. Phaedrus verlangt ausdrücklich von der Fabel das risum movere. Hat Einer an Jesu Fabeln etwas vermisst, weil sie nie zum Lachen reizen, nicht einmal ein Lächeln erlauben?

Eine ängstliche Moralität finde in Jesu Parabeln ihre Rechnung nicht, erklärt Renan; er denkt dabei wie Andre vor ihm an Geschichten wie Lc 16 $_1$ff. von dem betrügerischen Haushalter, wie Lc 18 $_1$ff. von dem gewissenlosen Richter, wie Mt 13 $_{44}$ von dem auch nicht gerade einwandfrei verfahrenden Schatzfinder — die alle ohne ein Wort des Tadels davonkommen. Ja, wenn Gott unter dem Richter vorgestellt wäre, oder wir Christen unser Bild in dem Haushalter und dem Schatzfinder erkennen sollten, wenn nach der andern Methode wir wenigstens aufgefordert würden, es ähnlich zu machen, dann blieben das moralische Anstösse von sehr unpädagogischer Art. Allein es fällt Jesu ja nichts von alledem ein; wir sollen eben nur aus irgend einer Geschichte, die durchaus glaubhaft und klar ist, den Grundgedanken herausziehen, um ihn sofort für unser religiöses Leben zu verwenden, ihn auf eine höhere Sphäre zu übertragen. Die Moralität der in jener Geschichte auftretenden Personen und ihrer Handlungen kommt für unsern Gebrauch ebensowenig in Betracht wie ihr Stand, ihr Lebensalter, ihre

Hautfarbe, ebensowenig wie in Gleichnissen die Frage, ob das riesige Wachstum des Senfkorns, das Gebahren des jungen Weins, die Raubgier der Adler praktisch sei oder nicht. „Was im Leben uns verdriesst, man im Bilde gern geniesst“, hat GOETHE als Motto dem Abschnitt seiner Gedichte vorgeschrieben, der den Titel „Parabolisch“ trägt, und in den Noten zum Westöstlichen Divan spricht er fesselnd über die unbedenkliche Verknüpfung des Edelsten und des Niedrigsten in Bildern der orientalischen Dichter, zitiert auch als Beispiel eine Parabel des NISAMI, in welcher der Herr Jesus an das Aas eines faulenden Hundes eine tief sittliche Betrachtung anzuknüpfen weiss. Aber Jesus hat diese Verbindung von Gemeinem und Heiligem nie soweit getrieben, dass er der Entschuldigung bedürfte; Geschmacklosigkeiten hat er vermieden, obwohl er fort und fort zwischen Erde und Himmelreich Parallelen zog.

Der gefährlichste Angriff auf den Wert der „Parabeln“ Jesu geht indessen von der Seite aus, wo den Gleichnisreden des Meisters statt vollkommener Schönheit die Ursprünglichkeit abgestritten wird.

Es ist dies geschehen zu Gunsten des Rabbinismus und des Buddhismus. Dass Jesus als Parabolist sich an alttestamentliche Vorbilder gehalten habe, ist eine alte Rede, die J. LIGHTFOOT nicht zuerst und gewiss nicht in der Absicht, Jesum herabzusetzen ausgesprochen hat. Die ganze alte Kirche sah das A. T. voll von Parabeln, sie betonte es ausdrücklich, dass Christus mit der Parabelrede in den Bahnen der Propheten weitergegangen sei — eine Stimme genüge für Viele: CLEMENS AL. schreibt Strom. VI 15 127: τὸ παραβολικὸν εἶδος τῆς γραφῆς ἀρχαιότατον ὂν ὡς παρεστήσαμεν εἰκότως παρὰ τοῖς προφήταις μάλιστα ἐπλεόνασεν. Das ist eine ganz moderne Erfindung, wenn die „Parabel“ eine Domäne des Gottessohnes heissen muss. Aber die Verwandtschaft zwischen Jes 5 und Mc 12 1ff. will selbst STEINMEYER, der jenen Standpunkt vertritt, nicht ableugnen: Gleichnisse treffen wir in jeder Sprache an, desgleichen Beispielerzählungen, und etwas Fabelartiges besitzen auch die meisten Litteraturen. Im A. T. fehlen weder die Gleichnisse, zumal in den Lehr- oder poetischen Büchern, noch die Beispielerzählungen (wie II Reg 14 die Fürbitte des Weibes aus Thekoa für Absalom) noch endlich Fabeln (Jotham, Joas!); einzelne Bildstoffe, wie den vom Hirten und seinen Schafen (Ez 34 2ff. ψ 22), die im A. T. beliebt sind, hat Jesus in seinen Parabeln verwertet — aber hierdurch wird ihm der Ruhm der Originalität um nichts gemindert; denn nicht auf das „Dass“, sondern auf das „Wie“ der Bildverwertung kommt alles an. Dass Jesus die Parabel, als Redeform, erfunden habe, fällt

uns nicht ein zu behaupten, nur seine Parabeln, meinen wir, hat er ganz und allein erfunden, davon zu geschweigen, dass niemand im A.T. so konsequent diese Lehrart bevorzugt und durchgeführt hat. Die Meister der kritischen Flickschneiderei wissen zwar einen grossen Haufen alttestamentlicher Lappen aufzusammeln, die in den evangelischen Gleichnisreden zusammengenäht sein sollen: aber durch solche Stichelkunst sind die ungenähten Röcke dieser παραβολαί nicht geschaffen worden. Höchstens für Mt 7 24—27 (Hausbau auf Felsen oder Sand) kann Ez 13 10—15 die Anregung geboten haben; bewusste Anlehnung ist auch da nicht wahrscheinlich. In Mc 12 1—12, der Weinbergsparabel, wird allerdings sicher mit Absicht das Bild des grossen Busspropheten (Jes 5) benutzt; dennoch bietet auch da die evangelische Perikope so viel Eigentümliches — die Winzer im Vordergrund anstatt des Weinbergs, die vielfachen Mahnungen des geduldigen Herrn, der bei Jesaia blos wartet, das endliche Schicksal des Weingartens, der hier in bessere Hände gegeben, dort zerstört wird —, dass wir, selbst wenn die Authentie dieser Parabel ausser Zweifel stünde, um ihretwillen Jesum nicht der Unselbständigkeit zu zeihen brauchten: durch die Anlehnung an ein jedem Israeliten geläufiges Bild hätte Jesus unter solchen Umständen die erschütternde Kraft seiner Rede nur gesteigert.

Zu Gunsten der Originalität Jesu in diesem Punkte spricht noch besonders, dass gerade die älteren Stücke der hebräischen Litteratur die Analoga zu seinen lieblichen Gleichnisreden enthalten, während sie der späteren Kunstproduktion schon eines Ezechiel fremd sind: diesen Schriftstellern fehlt durchaus die Naivetät zum Bau einer ausgeführten Parabel. Und was von den späteren Büchern der hebräischen Bibel gilt, gilt auch von ihren Ausläufern, den sogen. alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, die teils von vornherein griechisch geschrieben, teils nur in griechischen, lateinischen oder orientalischen Uebersetzungen uns erhalten sind. Der Gegensatz zwischen Jesu Lehrweise und der seiner schriftstellernden Zeitgenossen aus Israel ist riesengross. Man kann die Parabeln des Henochbuchs gar nicht ernsthaft mit den evangelischen zusammenstellen; die Apokalyptik ist überhaupt kein Boden, auf dem die ruhige Klarheit der echten παραβολή gedeiht. Doch vielleicht ist es unbillig, den jüdischen Lehrer Jesus mit jüdischen Schriftstellern, die immerhin unter fremden Einflüssen gestanden haben, zu vergleichen: in den Sammelwerken des Talmud und der Midrasche dagegen haben wir zu suchen, was palästinensische Juden der alten Schule zwischen 200 v. Chr. und bis lange nach Beginn unsrer Zeitrechnung mündlich, wie er, vorgetragen haben. Die Rabbinen

dieser Epoche haben nichts Schriftliches hinterlassen, das wir zum Vergleich für die neutestamentliche Schriftstellerei heranziehen könnten, aber von ihnen wird uns so reichlich berichtet, von ihren Auslegungen, ihrem Predigen, ihrem Unterricht, dass wir nicht umhin können, Einiges davon als geschichtlich zuverlässige Tradition über ihre Lehre anzuerkennen in der Weise wie die Evangelien das sind über die Lehre des Rabbi Jesus von Nazareth. Nun begegnen im Talmud sowie in den Midraschen und in kabbalistischen Traktaten eine Menge von gleichnisartigen Schöpfungen; von einem Rabbi Meïr wird erzählt, dass er allein vom Fuchs 300 Fabeln vorgetragen: es war nur in der Ordnung, dass man diese rabbinischen Bildreden mit den evangelischen konfrontierte, wofern die Aehnlichkeit des Stoffes und der Haltung es erlaubte. Seit zwei Jahrhunderten, seit JOH. LIGHTFOOT († 1675) hat die christliche Theologie an diesem Werke mit Eifer gearbeitet. Den reichen Stoff von LIGHTFOOT's horae hebraicae et thalmudicae in Evangelia haben CHR. SCHOETTGEN in einem gleichnamigen Werk (Dresd. et Lips. 1733) und J. J. WETTSTEIN in seinem Nov. Testam. graecum cum variis lectionibus et commentario Amstelaed. 1751 f. noch erheblich vermehrt, doch blos als Hilfsmittel für die Exegese. Aber schon 1648 wusste ROBERT SHERINGHAM in London einige der vornehmsten Gleichnisreden Jesu, Mt 20 1 ff. 25 1 ff. und Lc 16 1 ff., aus talmudischen Quellen abzuleiten: und der Verdacht solchen Ursprungs ist, trotzdem damals alsbald TEELMAN und J. B. CARPZOV jun. lebhaft widersprachen, an den evangelischen Parabeln haften geblieben. In unserm Jahrhundert hat, freilich mit einem ziemlich bequem aus den genannten Fundgruben beschafften Material F. NORK in: „Rabbinische Quellen und Parallelen zu neutestamentlichen Schriftstellen, Leipzig 1839“ ziemlich unverblümt Alles in Jesu Reden, — denn „Jesus wurde in der rabbinischen Weisheit frühzeitig unterrichtet“ — seinen jüdischen Lehrern gutgeschrieben. Das war der Gegenschlag gegen christliche Befangenheit, die jede Zeile im Talmud, welche an das Evangelium erinnerte, für ein dem Christentum weggestohlenes Gut erklärt hatte. VAN KOETSVELD I 355, II 461 hatte zu klagen, dass man in der Zeitschrift: „Dageraad“ 1858 f. in einer Reihe von Artikeln Aussprüche des N. T. und des Talmud nebeneinander abdrucke zum Erweise, dass Jesus alles Nennenswerte an seiner Lehre — Inhalt wie Form —, speziell auch die Gleichnisse, den Talmudgelehrten verdanke. Diese Artikel hat der holländische Jude S. J. MOSCOVITER seit 1882 unter dem Titel: „Das Neue Testament und der Talmud“ wieder abdrucken lassen, um stillschweigend seinem Volksgenossen, dem Rabbiner T. TAL zu sekundieren. TAL schrieb nämlich 1880 ein Pamphlet: „Professor

Oort und der Talmud"[1], worin er u. a. nachweisen wollte, dass alle Gleichnisse des N. T. dieser Quelle entlehnt seien. Talmud und Evangelium sind eins, das behauptet Tal auch noch 1881 in seinem „letzten Wort in dieser Sache" gegenüber dem schon viel zu viel nachgebenden Einspruch von Oort. Leider reicht die Gelehrsamkeit dieser Talmudapologeten nicht entfernt an ihre Zuversichtlichkeit heran. Längst ist bemerkt worden, dass sie ihr bischen Wissen christlichen Forschern entnommen haben, und so würden sie gar keine Berücksichtigung verdienen, wenn ihr Irrtum nicht durch geschickte Propaganda mehr und mehr Feld gewönne. Die hagadischen Bestandteile der bezeichneten rabbinischen Litteratur enthalten ja unstreitig manches dem Lehrvortrag Jesu Aehnliche — so figuriert fast in all den zahllosen modernen Blütenlesen aus dem Talmud ein Abschnitt „Parabeln"; fast in allen ist die Auswahl im Blick auf die Parabeln Jesu getroffen worden, und wo es nicht geradezu gesagt wird, merkt man die Ueberzeugung heraus, dass Jesus der Nachahmer sei, dass er als Parabolist nur in den Bahnen der jüdischen Meister des hagadischen Vortrags wandle. Aug. Wünsche, ein trotz seiner Vielschreiberei sehr unproduktiver Geist hat, Göttingen 1878, „Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch" herausgegeben, die in diesem Sinne massenhaften, hier auch endlich wieder neuen, Stoff zusammentragen, 1879 zu Zürich eine Broschüre: „Der Talmud", deren abhandelnder Teil S. 20 mit den Sätzen schliesst: „Der Stifter der christlichen Religion verstand es, gegen die unerträglichen halachischen Gesetzesbürden eifernd sich des hagadischen Vortrags zu bemeistern, um in lebensvollen Kernsprüchen und naturwahren Bildern und Gleichnissen zum Volke zu reden. Die von vielen Rabbinen verpönte und mit Geringschätzung behandelte religiöse Hagada ist die Lehr- und Nährmutter des Christentums geworden." Aehnlich klingt Renan's Wort Évang. S. 99: l'agada, la parabole ne veulent pas de contours nets. S. 100 erklärt er rund heraus, die Kunst, vollendet zu erzählen, besässen blos die Buddhisten und die jüdischen Hagadisten. Tous les contes, toutes les paraboles, qui se répètent d'un bout de la terre à l'autre, n'ont que deux origines, l'une bouddhique l'autre chrétienne, parce que seuls les bouddhistes et les fondateurs du christianisme eurent souci de la prédication populaire.

Dass man die Parabel als Element des hagadischen Vortrags ansieht, kann uns gleichgiltig sein, solange mit Renan die origine chrétienne festgehalten wird: dass aber die jüdische Hagada die Nähr-

[1] Vgl. über den Handel van Manen, Jahrb. f. prot. Theol. 1884, S. 569 f.

mutter des Christentums geworden sei, hat noch Keiner bewiesen. In Bausch und Bogen lässt sich hier überhaupt nichts feststellen; bis man nicht die einzelnen Parabeln des Talmud kritisch nach ihren Verfassern zusammengeordnet und die Lebenszeit dieser Verfasser und ihre chronologische Folge fixiert hat, ist die Abhängigkeitsfrage nicht lösbar. Gewiss finden wir in hagadischen Stücken der rabbinischen Litteratur Einzelnes, das den von Jesus so meisterhaft gehandhabten Stil trägt; Jesum deshalb sofort als den Lernenden, Entleihenden, Uebernehmenden hinzustellen, ist ein Vergnügen des Parteigeistes; die meisten talmudischen „Parabeln" werden ja im Talmud Rabbinen des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts zugeschrieben, so müsste gerade das Judentum in diesem Punkte als lernend von dem verhassten „Abgefallenen" erscheinen. Ist doch der Talmud abhängig von griechischen Fabeln und Mythen — wie im Traktat Sanhedrin die Sage vom Prokrustesbette erzählt wird, und Baba kama f. 60b (Wünsche, Talmud S. 32) eine Fabel anführt, die wir bei Babrios No. 22 und bei Phaedrus II 2 finden, was hindert einen Einfluss christlicher Stoffe auf ihn anzunehmen? Eine Abhängigkeit Jesu von rabbinischen Mustern müssten wir bei seinem Bildungsgange für ein Rätsel halten. Dazu stimmen die Evangelien in nichts so überein wie in der Betonung, dass Jesu Rede bei allen Hörern gewaltig durchschlug und eigenen Reiz ausübte; die Massen entsetzten sich ordentlich, weil er διδάσκει ὡς ἐξουσίαν ἔχων und nicht wie die Schriftgelehrten! Worin soll diese ἐξουσία selbst für die Nichtempfänglichen, die Mehrzahl der ὄχλοι, gelegen haben als darin, dass er geistesmächtig und selbstgewiss die ausgetretenen Geleise einer wortklauberischen Schulweisheit, einer buchstabenfürchtigen Haarspalterei für Predigt und Unterricht verliess und zum Volke redete von dem, was das Volk kannte und verstand, ohne deshalb im Trivialen hängen zu bleiben, vielmehr blos rascher und unwiderstehlicher von da aus das Höchste, das Heilige erreichend? Als darin, dass er ἐν παραβολαῖς ἐλάλει zum Staunen sogar seiner Vertrauten? War die Parabelrede bereits vor und zu Jesu Zeit rabbinischer Brauch, so haben die Evangelisten mit ihrem Aufhebensmachen von dieser Lehrweise bei Jesus sich und ihn lächerlich gemacht, so sind ihre Anstrengungen, über diesen ihnen zudem schon unklar gewordenen Gegenstand klar zu werden, nur komisch. Ein Interesse, den Sachverhalt in dieser Beziehung zu verhüllen, lässt sich bei ihnen nicht erfinden; wenn sie — zumeist Juden von Geburt und dem Rabbitum näherstehend als der Meister — Jesu Parabolisieren so als neu und wunderbar herausheben, kann es damals nicht in den Judenschulen an der Tagesordnung gewesen sein. Andrerseits ist nicht zu glauben, dass Jesu Wirken in

der ungläubigen Majorität seines Volks gar keine Spuren hinterlassen hätte; die Nikodemusse sind nie in Israel ausgestorben, die sich ihm innerlich verwandt fühlten, wenn sie gleich vor dem Zerreissen alter Bande sich scheuten. Eine Persönlichkeit wie der, welcher sein Volk auseinandergetrieben und ein gut Stück Welt umgewandelt hat, muss sogar auf die erbittertsten Gegner einwirken; unbewusst stehen sie unter seinem Einfluss, zur Schau getragenes Ignorieren rettet nicht davor; gerade aus Hass mussten sie von ihm zu lernen suchen, wie Andre aus Liebe. Eine Frucht solches Lernens — man braucht kaum noch an zurück ins Judentum getretene Ebioniten zu denken — könnte die Verbreitung der parabolischen Redeweise auch bei den Schriftgelehrten sein. Das Volk begehrte Speise in volksmässiger Form — und Bilder sind „dem Syrer und besonders Palästinenser“ der talmudischen Periode das volksmässigste: Die Rabbinen durften dieser Forderung nicht fort und fort widerstreben.

Die Parabel ist aber gar nichts so Absonderliches, dass ihr Vorkommen in der Hagada sogleich uns zwänge, Blutsverwandtschaft zwischen hüben und drüben zu konstatieren; das Verhältnis von Mutter und Tochter ist durchaus nicht das einzig mögliche.

Uns genügt, anerkannt zu sehen, dass, wenn Jesus der Schüler wäre, hier der Schüler den Meister überträfe, die Tochter der Mutter über den Kopf gewachsen wäre. E. Havet (Le Christianisme et ses origines IV 54f.) liefert eine „Variante“ zu der Parabel Mt 20 1—16, urteilt aber schliesslich: „cette parabole est beaucoup plus raisonnable et plus équitable que celle de l'évangile; mais il n'y a pas beaucoup d'agrément dans le récit, ni là ni ailleurs, et le peu de paraboles talmudiques que je connais sont exposées d'une manière sèche.“ Um dem Leser die Gerechtigkeit des letzteren und die Unbilligkeit des ersteren Urteils zu demonstrieren, kann ich nichts Besseres thun, als diese unzählige Mal gedruckte „Variante“ aus dem jerusalemischen Talmud Berachoth II f. 5c nach Wünsche (Talmud S. 27f.) herzuschreiben: „Als Rabbi Bun bar Chija entschlummert war, ging Rabbi Sera hinauf und sprach: Süss ist der Schlaf des Arbeiters, er mag viel oder wenig gegessen haben! Gleich einem Könige, der viele Arbeiter gemietet hatte, unter welchen sich einer durch Fleiss und Geschicklichkeit so auszeichnete, dass der König ihn bei der Hand fasste und mit ihm auf- und abwandelte. Zur Abendzeit kamen die Arbeiter, unter ihnen auch der Geschickte, um ihren Lohn in Empfang zu nehmen. Der König gab allen denselben Lohn. Darüber murrten die, welche den ganzen Tag gearbeitet hatten und sprachen: Wir haben den ganzen Tag und dieser hat nur zwei Stunden gearbeitet und hat

auch seinen vollen Lohn erhalten. Der König antwortete: Dieser hat in zwei Stunden mehr geleistet als ihr den ganzen Tag. Ebenso hat auch Rabbi Bun bar Chija in den 28 Jahren mehr im Gesetze geleistet, als mancher fleissige Schüler in 100 Jahren". Im Midrasch Schir haschirim f. 31b wird dieselbe Geschichte in einer Leichenrede auf einen frommen Jüngling angebracht und die Anwendung lautet (LEVI-SELIGMANN S. 300f.): „So der Jüngling, dessen Tod wir beweinen, er sammelte in wenigen Jahren so viele Verdienste, als andre im ganzen Leben; und Gott rief ihn zu sich, um ihm den verdienten Lohn zu geben"[1]. Mag der Gedanke dieser Lehrerzählung HAVET und seinen Geistesgenossen viel vernünftiger und gerechter als der des Evangeliums erscheinen, mir erscheint er herzlich trivial; denn dass einer in zwei Stunden mehr leisten kann, als ein andrer in zwölf, muss ein Kind einsehen: in Mt 20 1ff. leisten die Letztgedungenen aber nicht mehr, sondern viel weniger als die übrigen: wenn sie dessenungeachtet den gleichen Lohn empfangen, so geschieht das nicht, weil sie ihn vielleicht verdienen, sondern weil Gnade vor Recht geht. Das ist eben der Kern der Jesusparabel, dass es etwas über dem raisonnable und dem équitable giebt — somit ist die Aehnlichkeit blos eine äusserliche. Dann der Verlauf der Geschichte selber. Wozu muss es ein König sein, der die Arbeiter dingt, ist ein οἰκοδεσπότης wie Mt 20 1 nicht auch genug? Gerade blos einer übertrifft die andern, die, obwohl es viele waren, ganz gleichen Fleiss und gleiche Geschicklichkeit beweisen? Ist das so vernünftig, dass ein Herr den tüchtigsten Arbeiter von der Arbeit abruft, um ihn nach kurzem Werk ruhen zu lassen? Würde nicht eine andre Art der Auszeichnung, meinetwegen durch sechsfachen Lohn viel „vernünftiger" sein? Ist es denkbar, dass ein König von Morgens 8 bis Abends 6 Uhr mit einem geschickten Arbeiter Hand in Hand umhergeht? Lauter Züge, die um der Deutung willen da sind; im Bilde stören sie, auf die gedachte Situation (den Fall eines frühen Todes eines ausgezeichneten Gelehrten) treffen sie zu: die Natur ist zu kurz gekommen. Wo immer rabbinische Varianten zu evangelischen Parabeln uns aufgedrängt werden, fällt der Vergleich zu ihren Ungunsten aus, fast durchweg haben sie etwas Gemachtes; klar sind sie wohl, auch übersichtlich, aber nicht wahr, nicht zwingend; ihre Ueberzeugungskraft reicht nicht entfernt an die der Parabeln Jesu heran: entweder werden sie den Ton der Schule, den

[1] „Parabeln, Legenden und Gedanken aus Talmud und Midrasch, gesammelt und geordnet von Prof. GIUS. LEVI, übertr. v. L. SELIGMANN". 2. Aufl. Lpzg. 1877. Von den mir bekannten Werken dieser Art ist das genannte wohl das reichhaltigste und beste.

Zwang und die Pedanterie nicht los, oder sie sind blosse Reihen von Vergleichungen, die die Phantasie beschäftigen und das Gedächtnis unterstützen[1]. Jothams und Nathans Fabeln sind besser, weil naiver, vollends zu Jesu Parabeln verhalten sie sich wie das Gemachte zu dem Geborenen.

Eine von Vorurteilen — philosemitischen wie antisemitischen — freie Beobachtung der hagadischen Bestandteile des rabbinischen Schrifttums kann auch für unser Thema recht segensreich werden, weil sich zeigt: je ähnlicher die dortigen „Parabeln" und Gleichnisse den evangelischen in Wirklichkeit sind, desto weniger vertragen sie eine allegorisierende Deutung, oder auch nur eine Vergleichung der einzelnen Bestandteile in Bild- und Sachhälfte. In Rabboth f. 143b — ähnlich im Midrasch Schemoth r. Par. 27 s. WÜNSCHE, Neue Beiträge S. 250 — heisst es: „Ein Herr will einen Acker einem Diener anvertrauen, er bietet ihn einem nach dem andern an, und alle erklären, dass ihre Kraft nicht hinreiche, ihn zu bebauen. Endlich findet er einen, der annimmt und verspricht Sorge dafür zu tragen. Wenn der Acker nun ungebaut und unfruchtbar bleibt, wen wird der Eigentümer dafür zur Rechenschaft ziehen? Nicht den, der es ablehnte ihn anzunehmen, sondern den, der den Auftrag übernahm. So bot der Herr das Gesetz allen Nationen der Erde an, und alle antworteten: unsre Kräfte reichen dafür nicht hin. Blos Israel nahm es und blos Israel ist berufen Rechnung zu geben, wenn es dasselbe nicht erfüllt!" Ein geübter Deuter würde hier anheben: Der Herr ist Gott, der Acker das Gesetz, die Knechte sind die Völker der Erde, der zuletzt Gefragte ist Israel, bauen heisst erfüllen. Aber die schlechthinige Identifikation verbietet das zwischenstehende „So", und selbst an einer Vergleichung des Herrn mit Gott, des Gesetzes mit einem Acker kann dem Parabolisten nichts gelegen sein; er fragt ja am Schluss seiner Geschichte,

[1] Mit der Säemannsparabel lohnt es sich, gerade auch im Blick auf die Neigung, dort die Einzelheiten, die Vierzahl z. B. auszupressen, Pirke Aboth V 17 — bei WÜNSCHE, Talmud S. 30f. — zu vergleichen: „Viererlei Eigenschaften nimmt man an denjenigen wahr, die vor den Weisen sitzen: Schwamm, Trichter, Seiger und Sieb. Derjenige, welcher dem Schwamm gleicht, nimmt Alles auf; derjenige, welcher dem Trichter gleicht, nimmt auf der einen Seite auf und lässt es auf der andern wieder durchlaufen; derjenige, welcher dem Seiger (Seigetuche, Schlauch) gleicht, lässt den Wein durchlaufen und behält die Hefen zurück; endlich derjenige, welcher dem Siebe gleicht, lässt das Staubmehl durch und behält das Kraftmehl zurück." Alles ganz hübsch, aber ohne inneren Zusammenhang; ein ewiges Naturgesetz nötigt den Säemann auf verschiedenen Boden seinen Weizen zu streuen; Schwamm, Trichter, Seiger und Sieb gebraucht in Wirklichkeit niemand auf einmal und zu gleichem Zweck.

will also ein Urteil herausfordern; er will nur beweisen, dass Gott ein Recht hat, Gesetzesübertretungen bei Israel viel härter zu ahnden als bei den Heiden. Zu dem Zweck führt er seinen Hörern einen erdichteten Fall vor und lässt sie ihr Urteil über den bereitwilligen aber faktisch doch ungehorsamen Knecht sprechen. So, fährt er dann fort, nun habt Ihr Euch das Urteil gesprochen, denn Ihr Israeliten stehet in gleichem Verhältnis zum Gesetz wie jener von Euch getadelte Knecht zum Acker. Die Regel, die da gilt, wird doch auch hier gelten. Genau, wie im Evangelium Mt 21 28—32, wo im Grunde das gleiche Thema unter Anwendung des gleichen „Bildes“ behandelt wird. Nützen kann die Geschichte nur dem, der sie buchstäblich nimmt, der sie eigentlich auffasst und sich überlegt; Beweise für einen Satz kann man doch nicht aus ihm selber, sondern nur anderswoher holen. Die Aehnlichkeit zwischen beiden Sätzen braucht nur auf dem Punkte zu liegen, mit dem es der Beweisende zu thun hat — das sind nie mehrere, das ist immer nur einer. Und das Gebrechen der meisten rabbinischen Parabeln ist eben, dass sie gern alles ähnlich haben möchten, dass sie bei der Erfindung und Gestaltung falsche Ansprüche an ihren Stoff stellen und der Phantasie ein unerträgliches Joch aufladen; was sie erdichten, soll ein fremder Fall resp. Vorgang sein und zugleich ein Abklatsch des vorliegenden. Wer zuviel will, erreicht immer zu wenig.

Jesus hat auch hier das Mass getroffen. Er steht als Parabolist über der jüdischen Hagada. Seine Originalität ihr gegenüber ist durch seine Meisterschaft erwiesen. Nachahmer leisten nie Grosses, Unsterbliches. Die Phrase von der jüdischen Hagada als Lehr- und Nährmutter des Christentums ist thöricht, wenn sie mehr besagen will als die Binsenwahrheit, dass das Christentum aus dem Schosse Israels geboren worden ist. Der Rabbine hat als solcher nur eine Lehrweise, die halachische. Der Schriftgelehrte ist durch seinen Namen schon gebunden, jeder Originalität zu entsagen und nur ein Kanal zu werden für die jedem Schriftwort entströmende Weisheit. Die Hagada, die selbständige Einschmelzung von Goldbarren der Schrift in dem Feuer von Phantasie und Gemüt ist nicht ein Erzeugnis des rabbinischen, sondern des hebräischen Geistes. Familiare est Palaestinis ad omnem sermonem parabolas jungere, sagt HIERONYMUS, der doch auch die Sprache und Lehrart der Rabbinen kannte. Der Volkston ist es, der in solchen Bildern erklingt; im Haus und allerdings im hebräischen Haus mit seinem innigen, fröhlichen, lauteren Familienleben ist die Hagada gewachsen samt ihren Blüten, den Parabeln; der Rabbi und seine Halacha ist ein Gewächs der Schule. Darum musste der jüdische

Rabbi als Rabbi das hagadische Element verachten, aber als Mensch, als Kind seines Volkes kam er doch nie ganz davon los. Jesus hat nicht davon loskommen wollen; Gott hat ihn vor der Schule bewahrt; im Haus, in einem frommen hebräischen Hause ist er für seinen Beruf vorbereitet worden; den Ton des Hauses hat er hinausgetragen — nicht in die Schulen, von da wurde er bald verstossen, aber — auf die Berge Galiläas und an die freien Plätze am Seeufer und in jede Hütte, wo sich zwei oder drei versammelten, um seiner Rede zu lauschen. In seinen Parabeln ist er der Sohn Gottes, denn wovon sie handeln, was sie beleuchten, das ist das Himmelreich, das sind Gegenstände der oberen Welt; aber in seinen Parabeln gerade ist er auch des Menschen Sohn, ein Kind seines Volkes, der Hebräer, der die Sprache seiner Heimat am holdseligsten, am ergreifendsten zu reden verstand. Auch die Rabbinen (zu seiner Zeit? und) nach ihm mussten dem Volk zuliebe bisweilen diese natürliche Sprache reden. Einzelnen unter ihnen, die ein wärmeres Gemüt und eine kräftigere Phantasie bei allem Gesetzesstudium sich bewahrt hatten, lag zeitlebens diese Sprache ihrer Familie näher als die ihrer Schule — sie konnten an Jesus doch nicht heranreichen, teils weil jede Nation nur in einem Manne ganz verkörpert ersteht, teils weil stets die dumpfe Luft der Schule auf ihre Lungen drückte; es wirbelt zu viel Staub um ihre Köpfe, als dass das Herz rein und ganz zum Vorschein käme. Die Hagada ist nicht die Quelle, aus der Jesus seine Parabel schöpfte, sondern sie ist ein Sammelsurium von Produkten desselben echt-menschlichen, weil tiefnationalen Geistes, in dem Jesus festgewurzelt war, den niemand so ideal offenbart hat als er. In der Hagada redet halb der Israelit, halb der Rabbi, in Jesu Parabeln redet allein der Israelit, der Jude in seiner liebenswürdigsten Gestalt, der unverdorbene, der ungeknechtete, der wahre ewige Jude.

Noch weniger beeinträchtigt wird Jesu Ruhm durch die buddhistischen „Parabeln“. Renan hat sie wohl zuerst unbefangen zur Vergleichung mit den evangelischen herangezogen, und allerdings stehen sie denselben durch ihren rein religiösen Gehalt und durch die Weihe, die über ihnen liegt, noch näher als viele von den jüdischen Parabeln. Doch verstehe ich Renan nicht so, als wollte er jenen gleichen Wert wie den Schöpfungen des christlichen Geistes zusprechen oder in den Evangelien Nachahmung buddhistischer Poesie annehmen. E. Havet allerdings (a. a. O. IV 53f.) erklärt: „L'enseignement bouddhique semble avoir créé cette parabole doctrinale (nämlich wie sie zwischen den Grenzformen Mc 13 $_{28}$ und Lc 15 $_{11-32}$ als enseignement religieux, je dirai même théologique, exprimé par un image“ mitten inne liegt).

Trotz des grossen Abstandes der buddhistischen Parabeln von den evangelischen glaubt er doch, dass ein unsichtbares Band beide verknüpfe: il faut croire, que quelque chose de la parabole bouddhique s'était infiltré insensiblement jusqu'en Judée.

Aber schon zwei Jahre vor Havet hatte R. Seydel in einem umfangreichen Werke: Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddhasage und Buddhalehre, Leipzig 1882, die These aufgestellt, unsre Evangelisten hätten neben dem Urmatthäus und Urmarcus eine dritte Quelle benutzt, wo der christliche Stoff „in die Umrahmungen des buddhistischen Evangelientypus gespannt" war, und trotz entschiedenen Widerspruchs von Fachmännern wie H. Oldenberg (Theol. Lit.-Ztg. 1882 S. 415ff.) hat sich in ihm diese Ueberzeugung befestigt, vgl. die von seinem Sohne herausgegebene zweite Auflage der Broschüre: Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien, Weimar 1897. Es ist hier nicht der Ort, über die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese zu disputieren, wonach unter den „Vielen", die Lc laut 1 1 las und benutzte, ein „in Glauben und Inhalt christlicher, in den poetisch-mythischen Erfindungen buddhisierender Dichter" sich befand, der „nicht sowohl ein „Leben Jesu" als ein Religionsstifterepos schuf". Solch eine Quelle könnte existiert haben, ohne dass eine der evangelischen παραβολαί ihr entnommen zu sein brauchte: 1882 hat denn auch Seydel noch bei keiner Gleichnisrede Abhängigkeit von einer ähnlichen indischen behauptet. Ob „der Blindgeborene" Joh 9 in einer Parabel des „Lotus" eine unverkennbare Parallele besitzt, ist für unser Thema ziemlich gleichgiltig, da er bei Johannes nicht in einer Parabel, sondern als reine Geschichte vorkommt.

Aber allerdings wird an den Gleichnisreden die ganze Hypothese ihre Probe zu bestehen haben. Die Fülle von Gleichnissen innerhalb der heiligen Litteratur des Buddhismus ist ungeheuer, und zwar ist diese Redegattung in allen Spielarten dort vertreten und so beliebt, dass man sie selbst auf Säuleninschriften nicht vermissen mochte. Die Abfassungszeit der heut vorhandenen buddhistischen Texte ist zwar nicht sicher festgestellt, zum grossen Teil sind sie sogar sicher jünger als die christlichen Evangelien. Aber dass von ihrem Inhalt vieles älter ist als das Christentum, kann niemand leugnen, und selbst ein eben in dieser Frage sehr vorsichtig urteilender Sachkenner wie A. Weber hat in einem Brief an Seydel (1897 S. 53) sich zu der Annahme bekannt, dass gerade die Gleichnisse im Lotus „das einzige wirklich Alte und Aechte in dem ganzen Schwall des Werkes sind, dass sie ihrem Fonds nach, abgesehen eben von der Form, die sie hier haben, wirklich direkt von Buddha herrühren". Während nun

A. Weber doch nicht entscheiden will, ob die Aehnlichkeit zwischen buddhistischen und evangelischen Gleichnissen durch christliche Einflüsse in Indien oder durch buddhistische Einwirkung auf die Evangelien zu erklären sei, ist R. Seydel immer mehr geneigt geworden, das letztere zu behaupten, und Max Müller (Transactions of the Royal Society of Literature 1897 XVIII 2) zählt unter den Fällen von Coincidenz des vorchristlichen buddhistischen Kanons mit dem christlichen auch die Geschichte vom verlorenen Sohn auf als eine, die man nicht im Kapitel der Zufälligkeiten unterbringen könne. H. Jacobi (The Sacred books of the East vol. XLV Oxf. 1895) notiert zu S. 29 seiner Uebersetzung der Gaina Sûtras part II, eine dort erzählte Parabel entspreche genau der in Mt 25 14 Lc 19 11, und spricht in einem Zusatz zur Einleitung p. XLI unter Verweis auf die dritte Version des Hebräerevangeliums es als seine Ueberzeugung aus, dass die Parabel von den drei Kaufleuten in Indien und nicht in Palästina erfunden worden sei.

In dem letzten Fall liegt noch am ehesten eine Coincidenz vor, aber wahrlich keine für die Ursprünglichkeit der indischen Version zeugende (vgl. auch A. Meyer, Jesu Muttersprache S. 139). Der indische Text lautet: „Drei Kaufleute gingen auf Reisen, ein jeder mit seinem Kapital. Der eine von ihnen gewann sehr viel, der andre kam mit dem Kapital zurück, der dritte Kaufmann kehrte heim, nachdem er sein ganzes Kapital verloren hatte. Diese Parabel ist aus dem täglichen Leben genommen, lerne sie anzuwenden auf das Gesetz. Das Kapital ist das menschliche Leben, der Gewinn ist der Himmel; nach Verlust jenes Kapitals muss man wiedergeboren werden als Bürger der Hölle oder als wildes Tier.“ Den weiteren Kommentar, den der Inder diesem Gleichnisse zum Nutz und Frommen seiner Leser beifügt, kann ich übergehen; in der Deutung zeigt sich ja keinenfalls Verwandtschaft zwischen Indien und Palästina: aber macht die Geschichte den Eindruck, die Keimzelle von der prächtigen Parabel Mt 25 14ff. zu sein? Ich verstehe nicht, wie Jacobi als Argument für seine Hypothese es heranziehen kann, dass im indischen Texte ausdrücklich stehe: „this parable is taken from common life“: ist das mehr als eine Phrase zum Uebergang von der Allegorie zur Deutung, wie ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω? Soll es ein Protest sein gegen den Verdacht der Uebernahme aus fremder Litteratur? Und wenn es so gemeint wäre, hätte dieser seltsame Protest für uns irgend welche Ueberzeugungskraft? Sonst macht Jacobi nur noch geltend, dass die Gainaversion blos die wesentlichen Elemente der Parabel enthalte, die in den Evangelien dann zu einer vollständigen Geschichte entwickelt erscheinen: aber sind die blassen

und allegorisch gemeinten Figuren des indischen Textes die wesentlichen Elemente der evangelischen Parabel? Ausser der Dreizahl haben beide Versionen im Grunde nichts gemein — die Gestalt des Hebräerevangeliums ist ganz naturgemäss aus Mt 25 14 erwachsen (s. Teil II 484 f.) —; bei dem Inder ziehen die Kaufleute in die Fremde, Mt 25 bleiben sie gerade daheim, bei dem Inder arbeiten sie mit ihrem eignen Kapital, Mt 25 mit dem ihnen von ihrem Herrn anvertrauten: verschiedene Erfolge in der Erwerbsthätigkeit, zumal der kaufmännischen, liegen dem Blick jedes Gleichnisbildners so nahe, wie Licht und Finsternis, Sonne, Wasser, Regen, Feuer, Bäume, Gras, Sesamkorn, Juwel, Vater und Kinder, Aussaat und Ernte. Wenn solche Coincidenzen zwischen der Unmasse indischer Fabeln und den evangelischen fehlten, würden wir uns mehr wundern als ihr Vorhandensein uns zur Annahme einer Entlehnung gleichviel auf welcher Seite reizt.

Parallelen wie die, dass der Inder in einer reichen Stadt zur Schilderung leichtsinnigen Wohllebens den Ruf: „Iss, trink und sei fröhlich" als dort üblich erwähnt = Lc 12 19, oder die, dass Buddha einer büssenden Sünderin den Vorzug vor den Herren der Stadt Vesâli gewährt = Lc 7 36—50 — aber wo bleibt die Parabel von den zwei Schuldnern? —, oder die, dass er zur Charakterisierung der drei Klassen von Hörern des Wortes auf drei Arten von Lotuspflanzen verweist, solche die ganz unter Wasser stehen, solche die der Oberfläche des Wassers anliegen, und solche die über das Wasser emporragen = Mt 13 3—23, oder dass sich Buddha mit einem Säemann (besser: einem Pflüger) vergleicht, reichen doch wahrlich nicht aus, um Abhängigkeit des einen Bilderkreises vom andern auch nur nahezulegen! Und wenn selbst Max Müller für den verlornen Sohn Lc 15 11—32 — wie schon viel früher Büchner mit dem kecken Behagen des Dilettanten es proklamierte — die Vorlage in einer ähnlichen Parabel aus dem „Lotus" erblickt, so berufe ich mich auf das 1882 von Seydel gefällte Urtheil: „Das Gleichnis des Lotus hat in Wahrheit mit dem christlichen nichts gemein, als dass ein ausgewanderter Sohn verarmt zurückkehrt, und vor allem ist die Tendenz der Vergleichung in beiden Parabeln eine ganz und gar verschiedene." Gerade die Hauptstücke von Lc 15 fehlen bei dem Inder, das Sündenleben des ausgewanderten Sohnes, der Neid eines älteren tugendstolzen Bruders, die sofort gewährte Verzeihung und Wiederannahme seitens des von der Liebe überwältigten Vaters: im „Lotus" wird der Sohn nach jahrelanger Bewährung von dem Vater, der ihn zwar gleich erkannt hatte, aber erst prüfen wollte, unter allgemeinem Beifall zum Erben erhoben.

Ich masse mir nicht an, mit diesen Bemerkungen etwa die „buddhistische Frage“ auch nur für unsre Gleichnisreden definitiv gelöst zu haben. Der Buddhismus ist 500 Jahre älter als das Christentum, und Vieles aus seiner heiligen Ueberlieferung wurzelt gewiss in noch viel fernerer Vorzeit. Zu dem berühmten Urteil des Salomo III Reg 3 16—28 hat Benfey in seiner Uebersetzung von Pantschatantra (Leipz. 1859) I 396 interessante Parallelen beigebracht, die er II 544 um eine fast genau mit dem Hebräer übereinstimmende aus der tibetanisch-buddhistischen Litteratur bereicherte: hier muss eine Quelle für den palästinischen wie für den buddhistischen Erzähler angenommen werden, und man wird Benfey's Urteil, dass höhere Wahrscheinlichkeit für Indien als Ursprungsort spreche, nicht unvorsichtig nennen. Auch auf dem Gebiet der profanen Tierfabeln hat ein reichlicher Austausch zwischen dem Osten und der mittelländischen Kulturwelt stattgefunden, wir lesen eine Reihe „äsopischer“ Fabeln in indischen, besonders in den der buddhistischen Litteratur zugehörigen Schriftwerken. Aber auch hier wird nur ausnahmsweise an Abhängigkeit eines Schriftstellers von andern gedacht werden können; in der Regel haben sich solche Geschichtchen während der langen Jahrhunderte, die sie vor ihrer ersten Aufzeichnung durchlebten, mit den Völkern und von Volk zu Volk fortbewegt: ihre Urform ist so wenig auffindbar wie ihr Erfinder. Für die evangelischen Parabeln ist bisher noch nicht eine buddhistische (oder überhaupt indische) Parallele nachgewiesen worden, bei der wenigstens Gleichheit des Keimes für beide Gestalten anzunehmen sich empfähle: sollte es durch spätere Forschungen anders werden, so haben wir gar kein Interesse daran, die Benutzung eines im galiläischen Volk umlaufenden Gleichnis-„Motivs“ durch Jesus abzustreiten, weil dieses Motiv buddhistischen Ursprung verrät. Vorderhand bleibt das Resultat bestehen: Geschaffen hat weder Buddha noch Jesus die Parabel; in ihrem Gebrauch ist der eine so selbständig, nur seinem Genius folgend verfahren wie der andre; auch bei den Evangelisten vermögen wir nirgends Abhängigkeit von indischen Mustern zu verspüren.

So beschränkt sich der Rest unsrer Aufgabe auf eine Vergleichung des religiösen, didaktischen und ästhetischen Wertes der Gleichnisreden Jesu mit dem der buddhistischen Parabeln. Diese ist leicht vollzogen. Wo man will, mag man in die buddhistische Litteratur greifen, z. B. Buddhaghosha's Parables translated from Burmese by C. T. Rogers, Lond. 1870, oder noch besser „die Reden Gotamo Buddho's von K. E. Neumann I, Leipz. 1896“, Teil 3 S. 203—325 „Buch der Gleichnisse“ — auf über 100 Seiten nur zehn Gleichnisreden! — mit den Evangelienparabeln konfrontieren: keine Spur von Aehnlichkeit

bleibt übrig; je älter und ächter die Buddhagleichnisse, um so weniger demonstrative Kraft enthalten sie; Vergleiche, Sinnbilder, Allegorien mit gesuchter Monotonie unendlich ins Breite gezogen — nur insofern für uns lehrreich, als selbst hier der Zweck, zu belehren, einzuprägen, zu bessern, der einzige ist, trotz der Dunkelheit der Form kein Gedanke an Verstockungswirkungen.

Ein früher irrtümlich dem JOHANNES DAMASCENUS (um 750) zugeschriebener, wahrscheinlich ein bis zwei Jahrhunderte älterer, griechischer Roman „ὁ βίος Βαρλαὰμ καὶ Ἰωάσαφ“ [1], der unzählige Uebersetzungen und Ueberarbeitungen erfahren hat, hat absichtsvoll die Produkte buddhistischen Geistes in den Dienst der christlichen Sache gestellt: der Verfasser erzählt uns die Bekehrung eines indischen Prinzen Joasaph durch den christlichen Einsiedler Barlaam. Der Christ sucht die Macht seiner Gründe durch Einfügung erdichteter Geschichten zu verstärken, die er παραβολαί nennt: und unter diesen begegnen uns — zum ersten Mal! — Arm in Arm mit den bekanntesten evangelischen Fabeln, vom Säemann, vom Unkraut, vom reichen Mann und armen Lazarus, von der Einladung zum Hochzeitsmahl, von den zehn Jungfrauen, mehrere der vorzüglichsten buddhistischen Parabeln. Sie sind seitdem durch die ganze Welt verbreitet, fast mehr noch als ihre evangelischen Schwestern, so die von dem König (ursprünglich Asoka, der berühmte Gönner des Buddhismus um 250 v. Chr.), der sich vor zwei schmutzigen Asketen auf die Erde wirft und sie verehrt [2], oder von der Todestrompete, von dem Vogelsteller und der Nachtigall, von dem Flüchtling, der in höchster Todesgefahr munter an herabfallenden Honigtropfen leckt (durch FR. RÜCKERT's Bearbeitung: „Es ging ein Mann im Syrerland“, s. oben S. 60, unsterblich geworden), von dem Manne, der drei Freunde hatte, zwei von ihm hochgeachtete, einen gering geschätzten, dem in der Stunde der Not aber nur der verachtete Hülfe leistete, von der Stadt, die immer einen fremden Bettler zum König machte, aber nach einem Jahr ihn unvorbereitet ins Elend hinaussandte, die Fabel von der entflohenen jungen Gazelle u. a. m. Der Verfasser, der die Gabe zu erzählen besitzt, hat diese buddhistischen Legenden schon vielfach dem abendländischen Geschmack angepasst, sie zusammengezogen, sie gänzlich in die Form der evangelischen Parabeln gegossen

---

[1] J. FR. BOISSONADE, Anecdota graeca. Vol. IV. Paris 1832. 8°. S. 1—365. Das wichtigste Hülfsmittel zum Studium der durch dies Buch geschaffenen litterar- und religionswissenschaftlichen Probleme bildet bisher H. ZOTENBERG: Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph. Paris 1886.

[2] S. darüber E. BRAUNHOLTZ: die erste nichtchristl. Parabel des Barlaam und Josaphat, ihre Herkunft und Verbreitung. Halle 1884.

(z. B. BOISSONADE S. 111f.: τοὺς τοιούτῳ δουλεύοντας ἀπηνεῖ καὶ πονηρῷ δεσπότῃ . . . ὁμοίους εἶναι δοκῶ ἀνδρὶ φεύγοντι ἀπὸ προσώπου μαινομένου μονοκέρωτος, ὃς . . . περιπέπτωκε βόθρῳ, worauf die Erzählung selbständig fortfährt. S. 113 nennt er die σαφήνεια dieser ὁμοίωσις (S. 114 statt dessen ἡ παραβολή): Ὁ μονόκερως τύπος ἂν εἴη τοῦ θανάτου, ὁ δὲ βόθρος ὁ κόσμος ἐστί, ὁ δράκων τὴν φοβερὰν εἰκονίζει τοῦ ᾅδου γαστέρα u. s. w.), jedesmal mit langen die Aehnlichkeit klarlegenden Zusätzen. Gerade wo die beiden Gattungen dicht neben einanderstehen, drängt sich jedem Unbefangenen das Urteil auf, dass trotz aller den indischen Geschichten geleisteten Nachhülfe die evangelischen Parabeln ihre buddhistischen Rivalinnen an Einfalt, an Durchsichtigkeit, an Uebersichtlichkeit und an Naturwahrheit weit übertreffen. Der Inder vermag nicht Bild und Gedanken auseinanderzuhalten, so mischt er Züge ein, die nur in der Deutung ihr Existenzrecht haben, er schwankt hin und her zwischen Fabel und allegorischer Erzählung; zudem ist er breit, schachtelt gern eine Geschichte in die andre ein, die Phantasie überwuchert den Acker, auf dem doch Früchte für Kopf und Herz gezogen werden sollten: durch die Fülle der Bilder, durch die Menge der Worte geht die Anschaulichkeit und die überführende Kraft der Parabel leicht ganz verloren[1].

[1] Um dem Leser ein Urteil zu ermöglichen, übersetze ich hier wörtlich eine der ausserchristlichen Parabeln des genannten griechischen Romans (BOISSONADE S. 114—8, bei ZOTENBERG S. 113—7): „Wiederum sind die, so die Freuden des Lebens lieb gehabt und an seiner Süsse sich ergötzt und das Zerfliessende und Schwache dem Zukünftigen und Unerschütterlichen vorgezogen haben (wie breit ist schon diese Titulatur!) einem Menschen ähnlich, der 3 Freunde gehabt, von denen er zwei leidenschaftlich verehrte und ganz ihrer Liebe lebte, bis zum Tode für sie kämpfend und beeifert, alles für sie zu wagen; gegen den dritten aber hegte er ziemliche Geringschätzung (πολλὴ καταφρόνησις gegen einen Freund!), würdigte ihn weder einer Ehrenbezeugung, noch jemals der pflichtmässigen Liebe, sondern bewies ihm immer nur eine Kleinigkeit oder ein Nichts von Freundschaft. Da nehmen ihn auf einmal ganz unerwartet furchtbare, ungeheure (φοβεροί τινες καὶ ἐξαίσιοι) Soldaten fest, um ihn in grösster Eile vor den König zu führen, damit er sich verantworte wegen einer Schuld von 10,000 Talenten (!). In seiner Angst suchte er nun einen Helfer, der ihm beistehen könnte bei der schrecklichen Abrechnung vor dem Könige. So lief er denn zu seinem ersten allerintimsten Freunde und sagte: Lieber Freund, Du weisst, dass ich stets mein Leben für Dich eingesetzt habe, nun bitte ich Dich um Hülfe an diesem Tage, da mich die Not umfängt. Wie weit wirst Du Dich nun heute meiner annehmen (πόσων ἐπαγγέλλῃ συναντιλαβέσθαι), und welche Hoffnung darf ich auf Dich, Geliebtester, setzen? Der aber antwortete und sprach: Ich bin nicht Dein Freund, Mensch, ich kenne Dich gar nicht. Ich habe andre Kameraden, mit denen ich heute feiern muss, um sie zu Freunden für die Folgezeit zu erwerben. Ich will Dir aber da ein paar Lappen geben, die magst Du auf Deinen Weg mitnehmen, sie werden Dir freilich nicht das mindeste nützen. (Welch eine

Selbst HAVET gesteht zu, dass die Parabeln des „Lotus" in jedem Sinn von den evangelischen weit abstehen. La forme est exorbitante, comme

---

unnatürliche Antwort, wozu die Entschuldigung und die Abspeisung mit einer vom Geber selbst für wertlos erklärten Gabe!) Irgend welche andre Hoffnung darfst Du auf mich nicht setzen. Als jener das gehört und sich so in seiner auf diesen gesetzten Hoffnung enttäuscht sah, geht er zu dem andern Freunde und sagt: Lieber Kamerad, Du erinnerst Dich, wie viel Ehre und Gunst ich Dich habe geniessen lassen; heute, wo ich in Kummer und schweres Unglück geraten bin, bedarf ich Deines Beistandes. Lass mich sofort wissen: Wieviel Mühe kannst Du an mich wenden? Der aber erwidert: Ich habe heute keine Zeit, an Deiner Seite zu kämpfen. Denn auch ich bin in Sorgen und Geschäfte verwickelt, die mir Kummer bereiten. Doch will ich ein Stücklein Dir das Geleit geben, wenn ich Dir auch nichts nützen kann, und dann rasch nach Hause zurückkehren, um mich mit meinen eigenen Sorgen zu befassen. Mit leeren Händen von beiden heim kommend und gänzlich ratlos, verwünschte er sein eitles Vertrauen auf seine undankbaren Freunde und die nutzlosen Qualen, die er aus Liebe zu ihnen erduldet hatte. Da geht er zu seinem dritten Freunde, den er nie beachtet noch zur Teilnahme an seinen Freuden geladen hatte, und spricht zu ihm mit beschämter und niedergeschlagener Miene: Ich darf eigentlich nicht den Mund vor Dir aufthun; ich weiss ja, Du kannst Dich nicht erinnern, von mir jemals eine Wohlthat empfangen zu haben oder auch freundschaftlich behandelt worden zu sein. Aber da mich ein schweres Unglück betroffen hat, und ich nirgends bei meinen andren Freunden eine Hoffnung auf Rettung erhalten habe, bin ich zu Dir gekommen mit der Bitte, mir, wenn Du es vermagst, ein klein wenig Hülfe zu leisten. Schlage es mir doch nicht ab aus Zorn über meine Undankbarkeit! (? Von einer solchen war uns nichts mitgeteilt worden!) Der antwortet mit heiterer und freundlicher Miene: Ja ich erkenne Dich an als meinen intimsten Freund (wie befremdlich!), und jener Deiner geringen Wohlthat eingedenk (?) will ich Dir sie heute mit Zinsen vergelten. Fürchte Dich also nicht und sei nicht ängstlich, denn ich werde vor Dir hergehen, ich werde den König für Dich bitten, dass er Dich nicht in die Hände Deiner Feinde überliefere. Sei guten Muts, Geliebtester und lass' das Trauern!

Da ward jener ganz zerknirscht und sprach unter Thränen: Wehe, was soll ich zuerst beklagen, worüber zuerst weinen? Soll ich meine eitle Leidenschaft für jene undankbaren, unfreundlichen und falschen Freunde bereuen? Oder meine wahnwitzige Undankbarkeit bejammern, die ich gegen diesen wahren und echten Freund bewiesen? — Die σαφήνεια dieses λόγος lautet: Der erste Freund ist der Ueberfluss an Reichtum und der Drang der Habsucht, um deswillen der Mensch sich in tausend Gefahren stürzt und viele Qualen erduldet; wenn aber die letzte Stunde geschlagen hat und der Tod kommt, nimmt er von alldem nichts als ein paar unnütze Lumpen zur Bestattung mit. Der zweite Freund sind Weib und Kinder und die übrigen Anverwandten und Genossen, an denen wir so leidenschaftlich fest und hartnäckig hängen, dass wir unsern Leib und Seele aus Liebe zu ihnen oft zurücksetzen, und doch hat in der Todesstunde noch Keiner Hülfe von ihnen genossen, sondern sie geben ihm wohl das Geleit bis hin zum Grabe, dann kehren sie rasch um und widmen sich ihren eigenen Sorgen und Geschäften und bedecken sein Andenken mit Vergessenheit, so wie den Leib des einst Geliebten das Grab bedeckt. Der dritte Freund dagegen, der gering-

elle est dans toute la littérature de l'Inde: rien n'y est dit qu'avec un procédé d'amplification perpétuelle. Le fond est de la subtilité la plus raffinée; ce n'est pas un discours pour les simples, mais pour des moines nourris dans leur retraite de laborieuses méditations. Il faut une grande patience pour les lire. Sehr treffend spricht er dem gegenüber von causerie familière in den Parabeln Jesu. SEYDEL erkennt selbst bei den ältesten Bestandteilen, dem echten Kern der Lotus-Parabeln „ziemlich geschwätzige Ausführung" an; die Einbettung leide vollends an leerem, ermüdendem, oft kindisch-senilem Wortschwall und an zügelloser Fabelei. Masslosigkeit und zuviel Tendenz sind die Hauptgebrechen der buddhistischen Parabeln; durch beides wird ihr didaktischer Wert ungemein beeinträchtigt. Man merkt die Absicht zu früh und zu stark und wird verstimmt, die Verstimmung wächst, weil bald die Langeweile dazu kommt. Der Sinn für Naturwahrheit fehlt diesen Produkten des indischen Geistes, während ihn Jesus so fein ausgebildet besass: dort ein Meer von durcheinander wogenden Bildern, dessen Oberfläche in tausend Farben funkelt, aber ruhelos schaukelt es den Kahn des betrachtenden Geistes hin und her — hier ein Bach, aus klarer Quelle entflossen, der wie ein Silberfaden die Ebene durchzieht, aber er befruchtet das Land zu beiden Seiten und labt seine Bebauer. „Der Orientale sucht durch Künstlichkeit und Künstelei zu gefallen", meint GOETHE in den Noten zum West-Oestlichen Divan; auch in den Parabeln der mohammedanischen Dichter, zumal Persiens, finden wir die Neigung zu Uebertreibung, zu Abschweifung, zu Bilderaufhäufung — niemals zum Vorteil des darzustellenden Gedankens, wenn auch vielleicht sehr nach dem Geschmack jener märchensüchtigen Völker. THOLUCK sagt (Blütensammlung aus der morgenländischen Mystik, Berlin 1825, S. 38): „Das Morgenland ist Gefühl und Bild, das Abendland Gedanke; das Morgenland ein

geschätzte und lästige, der nicht besuchte sondern gemiedene und fast widerwärtige, ist der Chor der guten Werke, als Glaube, Hoffnung, Liebe, Wohlthätigkeit, Menschenfreundlichkeit und die übrigen Tugenden: der kann vor uns hergehen, wenn wir den Leib verlassen, um den Herrn für uns zu bitten, und befreit uns von unsern Feinden, den grimmigen Tributforderern, welche in der Luft (ἀέρι dem Wohnsitz der Dämonen) eine bittere Abrechnung veranstalten und uns schrecklich zu unterjochen suchen. Das ist der wohlgesinnte gütige Freund, der auch unser geringes Gutthun im Gedächtnis behält und vollauf mit Zins heimzahlt."

Wer diese Parabel aufmerksam liest, wird den sittlich-religiösen Gedanken, dem sie dienen will, allerdings in ihr verkörpert finden, aber in einer Allegorie: ohne die Deutung zu hören, fände man schwerlich den Sinn, und ohne diesen Sinn, eigentlich genommen, ists eine breite, aus starken Unwahrscheinlichkeiten und groben Gegensätzen zusammengesetzte Geschichte; darf man sie auch nur mit Mt 18 23ff. auf gleiche Stufe stellen?

in magnetisches Hellsehen versunkener Prophet, das Abendland ein kundereicher, Himmel und Erde durchstreifender Cicerone." Jesus besass den Schwung eines Propheten, war von tiefem Gefühl und reich an Bildern, und doch ist ihm der Gedanke das Höchste, und unter seiner Führung lernt man Himmel und Erde kennen; in seinen Parabeln wird die Freude des Morgenländers an bunten Bildern, wie das Sehnen des Abendländers nach klaren Gedanken zufriedengestellt, er gehört wirklich nicht einer Nation oder einem Völkerkreise nur an; seine hohe Originalität steht über den Gegensätzen: es ist schön, dass wir ihn unter dem Namen „des Menschen Sohn" verehren dürfen.

Fassen wir die Resultate dieses Abschnitts zusammen. Jesus hat in seinen Parabeln „Meisterwerke volkstümlicher Beredtsamkeit" uns hinterlassen. Als Meister bewährt er sich hier auch im Sinne der Kunst; soweit wir bis jetzt wissen, ist Höheres und Vollendeteres auf diesem Gebiete nicht geleistet worden. Allen Ansprüchen, die sich aus Wesen und Zweck der Parabel ergeben, genügt er aufs beste; den pädagogischen Zweck erreicht er, und den immanenten rhetorisch-ästhetischen unbewusst ebenfalls. Seine Parabeln überzeugen, sie nehmen den anschauenden Sinn gefangen, rühren das Gemüt, entwaffnen oder bewaffnen den Willen. Der Meister ist bei niemandem in die Schule gegangen, hat auch niemandem Farben oder Pinsel gestohlen; was er giebt, hat er allein erfunden: was nicht ausschliesst, dass Andre vor oder nach ihm Aehnliches erfinden konnten. Nicht nur für das Verständnis Jesu sind diese seine Parabeln äusserst wichtig und wertvoll; sie sind es selbst abgesehen davon, dass seiner Persönlichkeit ein absolüter Wert zukommt; ihre Originalität, ihre Mannichfaltigkeit, ihre Schlichtheit, ihre Natürlichkeit, ihre treffende Formulierung sind entzückend. Der Phrenolog F. J. Gall hat seiner Zeit für die Fähigkeit, in Parabeln zu reden, ein besonderes Scharfsinnorgan konstatiert, das, „in der Mitte am obersten Teil der Stirn" gelegen, „als eine längliche von oben bis zur Mitte herablaufende Erhöhung sich zeigt"; unserer Zeit steht besser an Hase's Urteil[1]: „Es war das ein Talent, auch eine der Gottesgaben zu seiner welthistorischen Bestimmung, und man hätte nicht nötig, ein Aergernis daran zu nehmen, wenn auf den hohen Gottessohn angewandt würde, was ein etwas verzogener Goldsohn Gottes auf anderem Gebiet von seinem Erbe gerühmt hat: „vom Vater hab' ich ernstes Denken, vom Mütterchen die Lust zum Fabulieren", nämlich das Fabulieren der Parabeldichtung im alleinigen Dienste des Gottesreiches".

[1] Protest. Kirchenzeitg. 1879 No. 23: „Schriftwort und Gotteswort" II.

V. Die Aufzeichnung der Gleichnisreden Jesu.

Es soll jetzt nicht etwa wiederholt werden, was über den Wert, d. h. die Zuverlässigkeit unsrer Quellen für die Reden Jesu oben erörtert wurde, sondern nach der Beschreibung des Gegenstandes selber sollen die Grundlinien seiner Geschichte entworfen werden; nachdem wir zugesehen haben, was die *παραβολαί* in ihren verschiedenen Beziehungen und von verschiedenen Punkten aus betrachtet sind, wollen wir auch zusehen, wie es ihnen ergangen ist. Von selbst zerfällt ihre Geschichte in zwei ungleiche Hälften, die ich als Aufzeichnung und Auslegung unterscheide, obwohl eins ins andre hinüberspielt; aber eine Grenze wird doch deutlich gebildet durch den Moment, wo unsre Evangelien kanonische Geltung erhielten, und so der Text gegeben war, mit dem die junge Kirche sich durch Erklärung abfinden musste, an dem sie nicht mehr wie die ersten Generationen äusserlich viel ändern konnte. Wir besprechen die Periode, in der erhebliche Veränderungen noch möglich waren. Ihre Wirklichkeit ist durch die Differenz der Parallelberichte in den Evangelien unantastbar dokumentiert; es bleibt die Frage: in welcher Weise, in welchen Richtungen hat man eine Umarbeitung, eine Aenderung vorgenommen? In welchem Grade, könnte ich hinzufügen, aber das ist genau nur durch Detailuntersuchung aller einzelnen Perikopen festzustellen, auch weit weniger wichtig als die Erkenntnis der treibenden, eine Wandlung dieses Stoffes veranlassenden Kräfte oder Bedürfnisse. Die Menge der durch Zufälligkeiten, wie Benutzung schlechter Texte, Gedächtnisfehler, Missverstehen einzelner Worte oder ganzer Parabeln verursachten Deformationen wird von uns nicht übersehen, muss aber hier ausser Betracht bleiben, wo es sich um Auffindung von Allgemeingültigem, von gleichmässig an unsern Stoffen wirksamen Prozessen handelt.

Ich glaube bei einer Vergleichung der Parabeln unter einander, namentlich der uns in mehrfacher Redaktion erhaltenen, zwei Richtungen wahrzunehmen, in denen die Ueberlieferung an Jesu Parabeln umgestaltend gewirkt hat, eine ausmalende und eine ausdeutende. Beides geschah zuerst blos in der Phantasie der Berichterstatter; aber es übte selbstverständlich Einfluss auf die Wahl der Worte: Jeder erzählte die Gleichnisse, wie es ihm am schönsten däuchte. van Koetsveld meint I S. LIII: „Die Evangelisten folgten wohl unwillkürlich ihrem Geschmack bei der Auswahl des von ihnen Mitgeteilten; aber die geschichtliche Treue ging ihnen doch über alles. Vor allen Dingen wollten sie das Bild ihres Herrn getreu wiedergeben

und seine Worte aufbewahren." Ich bezweifle ihre Redlichkeit keineswegs, und bin von ihren guten Absichten so überzeugt wie VAN KOETSVELD; aber die Begriffe von geschichtlicher Treue sind in verschiedenen Zeitaltern und bei verschiedenen Völkern sehr verschieden; was man objektive Berichterstattung nennt, können wir bei Semiten, bei Zeitgenossen des Livius, Sueton und Tacitus, bei relativ ungelehrten Männern, bei glühenden Parteigängern nicht erwarten; und an bewusste Fälschungen denken wir wahrlich nicht, wenn wir durch den Thatbestand abweichender Formulierung ein und desselben Jesuswortes in den Evangelien uns gezwungen sehen, auch die Wirksamkeit der Subjektivität der Mittelspersonen in Rechnung zu ziehen. Auch HEINRICI in seinem Artikel: Gleichnisse Jesu in der Prot. Realenc.[3] VI 688ff. will „die Ueberlieferung der Parabeln je nach der Bestimmtheit der Erinnerung an die einzelne Parabelrede eine mannichfach abgestufte" sein lassen, offenbar im Gegensatz gegen eine allzu feinsichtige Quellenkritik, die bei den Evangelien alle Unterschiede aus litterarischen Absichten und Liebhabereien herleiten möchte. Die Uebertreibungen in dieser Richtung sind gewiss zu meiden, aber die „Ueberlieferungshypothese" wird wohl nach wie vor die allerunglücklichste zur Lösung der Probleme des dreifachen Evangeliums bleiben; bei den Abstufungen, die wir da vorfinden, sind gewichtigere Faktoren als nur das grössere oder geringere Mass von Bestimmtheit der Erinnerung im Spiel. Die Evangelisten-Jünger, die „nach Jesu Auferstehung keine heiligere Pflicht kannten, als seine Worte aus treuem Gedächtnisse sich zu vergegenwärtigen", dürften doch mehr Erzeugnisse einer romantischen Phantasie sein als Gestalten aus dem Leben jener furchtbar grosse Anforderungen stellenden Zeit. Die heiligste Pflicht jener Männer war und blieb es, ihren Glauben in der Welt durchzusetzen; mit Gedächtnisarbeit konnten sie diese Pflicht nicht erfüllen. Gottlob, dass sie gewetteifert haben nicht sowohl einander an Bestimmtheit der Erinnerung zu übertreffen als vielmehr, das Evangelium von Jesus Christus immer wirksamer zu verkündigen; sonst hätten wir vielleicht recht gute Memoiren Jesu aber kein Christentum. Alle Evangelisten geben ausser Worten Jesu uns ein Stück von sich; darin liegt ihre Kraft und ihre Schwäche. Wundern wir uns, dass sie einander in Manchem ähnlicher sehen als jeder von ihnen Jesu?

Weitere Ausmalung, Detaillierung ist das erste, äusserst naheliegende Streben, das bei allen Jesusreden der Synoptiker, besonders aber bei den Parabeln zum Vorschein kommt. Jesus mag in der Säemannsparabel gesagt haben: Ein Teil des Samens fiel auf den

Weg und ward von den Vögeln gefressen Mc 4 4 Mt 13 4; Lc 8 5 dachte daran (ähnlich Mt 5 13b), dass der Weg doch wohl fleissig begangen wird und gerade deshalb dort kein Samenkorn aufwachsen kann; flugs schob er ein: καὶ κατεπατήθη. Das psychologische Motiv hierfür ist ja durchaus verständlich. Wer Reden eines Andern wiedererzählt, zieht mit innerer Notwendigkeit die Linien dicker, zeichnet die Umrisse stärker heraus, trägt lebhaftere Farben auf. Er möchte denselben Effekt wie einst der Redner erzielen; was ihm an Unmittelbarkeit, an Gunst der passenden Gelegenheit und Stimmung, an Vorbereitung durch einen genauen Zusammenhang im Redeganzen abgeht, sucht er unwillkürlich durch formale Verstärkungen nachzuholen. Deswegen braucht keine böse Absicht oder auch nur Bewusstsein um dieses Steigern vorhanden zu sein. Es ist das ein ganz natürlicher Prozess. Bei der Reproduktion bildlicher Reden ergiebt sich demgemäss genauere Ausführung der Einzelheiten, schärfere Kontrastierung, Hinzufügung neuer Gesichtspunkte zur Belebung des Gedankens und zur Hervorhebung der Aehnlichkeit u. s. w. Mt 5 15 begnügt sich in dem Wort vom Leuchter zu sagen: „Niemand setzt eine brennende Lampe unter den Scheffel", ähnlich Lc 11 33 „in einen Winkel"; Mc 4 21 und entsprechend Lc 8 16 finden wir die Erweiterung „oder unter das Sopha (Bett)"; dem einen Leuchter, auf den das Licht hingehört, hat ursprünglich sicher nur ein Begriff gegenübergestanden — am wahrscheinlichsten: der Scheffel — von etwas die Wirkung des Lichts Aufhebendem; der Trieb nach Steigerung, nach Häufung hat die κλίνη hineingebracht. Wird in Mc 2 21 Mt 9 16 von dem Aufnähen eines neuen Flickens auf einen alten Rock gesprochen, weil das ungewalkte Zeug sich allmählich zusammenzieht, und der Riss dann grösser wird, so stellt Lc die Thorheit übertrieben dar, indem er den Flicken zu solchem Behuf aus einem neuen Rock herausschneiden lässt.

Hierbei sind zweierlei Erscheinungen möglich. Der Veränderer kann selbst ein ästhetisch gebildetes, richtig nachempfindendes Gemüt haben, dann wird er mit seinen Zusätzen in der Linie bleiben, die der Dichter selbst eingeschlagen hatte, wird vielleicht das Bild, das er noch mit den Sinnen auffasst, dem Anschauungsvermögen seiner Leser noch näher rücken, halbklare Stellen durch ein paar Worte mehr vollends ins Licht setzen, und Missverständnisse, die ihm irgendwie möglich dünken, nun unmöglich machen. Hier ist es natürlich schwer, wenn kein Seitenreferat vorliegt, das Ornament von dem ursprünglichen Bau zu unterscheiden. Der Bearbeiter kann aber auch eine überwiegend reflektierende Natur sein, der die Bilder nur noch durch-

denkt, ohne sie seinen Sinnen vorzustellen. Dann passiert ihm sicherlich, dass er die Anschaulichkeit des Bildes durch Auftragen neuer und stärkerer Farben schädigt, ja dass er Dinge einmischt, die nicht mehr angeschaut werden können, ohne Widersinn zu ergeben. Solche Züge verraten sich ohne Weiteres als nicht ursprünglich; wenigstens Jesus hat nicht durch Stilwidrigkeiten seine Baupläne selber verdorben.

Die Geschichte der Fabel bringt Analogien in Menge. Die Mäuse beschliessen, um nicht immer zu unterliegen im Streit gegen die Wiesel, sich Oberste zu erwählen, die die Schlacht leiten. Beim nächsten Treffen wenden sie sich trotzdem rasch zur Flucht und entschlüpfen in ihre Löcher, nur die Obersten werden gefangen genommen, weil sie, durch ihre Amtsinsignien behindert, durch die kleinen Oeffnungen nicht hindurchgelangen. BABRIOS (fab. 31) beschreibt uns diese Insignien — recht sachgemäss und vorstellbar — als Hälmchen: λεπτὰ πηλίνων τοίχων κάρφη μετώποις ἁρμόσαντες ἀκραίοις; bei „AESOP“ (fab. 291, ed. HALM) und PHAEDRUS IV 6 binden sie sich Hörner an; eine Vergröberung, durch die zwar ihr Unglück ganz einleuchtend zu werden scheint, die aber im Grunde genommen unwahrscheinlich ist; wie kommen Mäuse zu Hörnern? Oben S. 94f. haben wir die Fabel vom Fuchs und Igel besprochen; Tiberius hätte sie ausgezeichnet brauchen können, um seine Praxis in der Provinzialverwaltung zu rechtfertigen, aber nach JOSEPHUS Antiq. XVIII (VI 5) 174f. erzählte er die Geschichte eines verwundet am Wege Liegenden, von dessen nacktem Körper ein Vorübergehender das Heer der Mücken fortscheuchen wollte. Der Verwundete aber bat ihn das zu unterlassen. „Du würdest mir dadurch nur grösseren Schaden zufügen. Denn diese, bereits voll von Blut, haben keine besondere Begierde mehr mich zu quälen, sondern halten wohl fast inne. Andre aber, die mit ihrem frischen Hunger auf mich, der ich nun schon ausgesogen bin, stürzen würden, könnten meinen Tod herbeiführen!“ Jeder sieht ein, dass das nur eine andre Version der Fabel vom Fuchs und Igel ist. Beim ersten Blick scheint es, eine vorzüglichere Version, denn der verwundete Mensch, der die beissenden Insekten nicht von sich abgewehrt haben will, fällt mehr auf als ein Fuchs im Graben mit gleichem Entschlusse; in Wirklichkeit ist die Veränderung, die stärkere Kontraste, dickere Farben wählte, keine glückliche zu nennen. Dass man nicht erfährt, wie der Mann dazu kam, nackt und verwundet am Wege zu liegen, ist eine Kleinigkeit; aber billig wundert man sich, dass der Vorübergehende sein Mitleid auf ein Fortscheuchen der Mücken beschränkt. Beim Igel ist das anders, der vermag einem Fuchse nicht wesentlich

zu helfen; er bietet sich zu dem einzigen ihm möglichen Liebesdienste an: der Umarbeiter hat durch die Verwandlung von Fuchs und Igel in zwei Menschen eine tüchtige Unwahrscheinlichkeit, einen Anstoss in die Geschichte hineingebracht.

Seit Lessing ist allbekannt die Fabel von dem Hunde, der, ein Stück Fleisch im Maule, sein Bild im Wasser zu sehen bekommt, und in der Meinung, einen andern Hund vor sich zu haben, gierig nach dessen Bissen schnappt, dabei aber seinen eigenen fallen lässt und im Wasser verliert. Hier lesen wir bei Aesop (fab. 233, ed. Halm): κύων κρέας ἔχουσα ποταμὸν διέβαινε, bei Babrios (fab. 79): κρέας κύων ἔκλεψεν ἐκ μαγειρείου καὶ δὴ παρῄει ποταμόν u. s. w. Demnach geht der Hund entweder am Uferrand entlang oder auf einem Steg über den Fluss. Hierbei musste er in dem ruhigen Wasser natürlich sich spiegeln. Phaedrus I 4 dachte, διέβαινε oder παρῄει seiner Vorlage sei doch allzu farblos, wollte es anschaulicher machen und schrieb:

> Canis per flumen carnem dum ferret natans
> Lympharum in speculo vidit simulacrum suum.

Er ahnte nicht, welch schlechten Streich er der Fabel gespielt hatte: wenn ein Hund schwimmt, schlägt er rings um sich solche Wellen, dass von einer Abspiegelung nicht die Rede sein kann. Angesichts solcher Beobachtungen werden wir ein Recht haben, auch innerhalb der evangelischen Parabeln auffallende, unnatürliche Züge für nicht ursprünglich zu halten, statt dessen für Zuthaten des Evangelisten, der mit unglücklicher Hand auszumalen, zu verdeutlichen versuchte. Das soll nicht heissen, dass alle Zuthaten der Evangelisten ungeschickt sein müssten und das Passende und Treffende ohne Weiteres Jesu zuzurechnen sei; blos die Negative steht fest: In Zügen, welche gegen die Wahrscheinlichkeit verstossen, werden wir zunächst immer Verdacht hegen, dass sie nicht von dem ursprünglichen Autor herstammen, sondern von einem wohlmeinenden aber fehlgreifenden Berichterstatter. Das gilt von dem Kriegszug gegen die Stadt der widerwilligen Gäste Mt 22 6 f. und von der grausamen Bestrafung eines ohne Festkleid im Hochzeitssaal erschienenen Mannes Mt 22 11—14, es gilt von den Verheissungen und Drohungen in der Szenerie von Mt 24 45 ff., erst recht von den überschwänglichen Liebeserweisen, die Lc 12 37 für wachende Knechte in Aussicht nimmt. Der Zusatz bei Lc 21 29 καὶ πάντα τὰ δένδρα neben τὴν συκῆν verrät sich sofort als unecht; Lc wusste nicht, warum Jesus gerade den Feigenbaum heranzog.

Im allgemeinen beschränken sich diese Interpolationen auf den Ausdruck, das Gewand der Parabel; bisweilen verschönen sie es wirklich. So begnügt sich Mt in der Parabel vom verlorenen

Schaf 18_{13} mit der Versicherung: Der Mann, wenn er sein Schäflein gefunden hat, freut sich darüber mehr als über die 99 wohlbehaltenen. Lc 15_5 veranschaulicht die Freude: εὑρὼν ἐπιτίθησιν ἐπὶ τοὺς ὤμους αὐτοῦ. Ist das nicht treffend? Ist es aber bestimmt ursprünglich, keinenfalls von Lc zugesetzt? Warum hat denn Mt diesen schönen Gedanken fallen lassen? Ich gebe zu, auch Kürzungen können vorgekommen sein. Die Evangelisten gingen schneller über Abschnitte ihrer Vorlagen hinweg, die ihnen weniger Interesse einflössten, sie resümierten dann kurz; aber das ist der seltenere Fall. Das Natürlichere ist die ausmalende Erweiterung, die aus Freude an dem Bilde, aus einem inwendigen Trieb der Aktivität regelmässig betrieben wird: daher wird unter zwei oder drei Parallelreferaten fast immer das kürzeste dem authentischen am nächsten liegen. Und was die Parallelen uns hierüber lehren, werden wir beherzigen auch für die zahlreichen Parabeln, die nur in einer Version vorliegen, zumal die lucanischen. Da des Lc Neigung zum Ausmalen unverkennbar ist, werden wir seinen „verlorenen Sohn" nicht Silbe für Silbe Jesu zuschreiben, sondern des Jüngers weitergestaltende und ausbauende Hand anerkennen in der ausnehmend ausgedehnten Dichtung, namentlich in Reden wie 15_{22}ff., wo die Freude des Vaters beim Wiedersehen sich äussert. Ebenso wird die breite Ausführung Lc 14_{18-20}, wie die Gäste ihr Nichtkommen entschuldigen, während es bei Mt 22_5 kurzab heisst: „sie kümmerten sich nicht darum, sondern gingen fort, der eine auf seinen Acker, der andre an sein Geschäft", dieser ausmalenden Tendenz entsprungen sein.

Wichtiger und folgenreicher aber als dieser Trieb zur Ausschmükkung ist innerhalb der Tradition der andre gewesen, der vom allegorisierenden Verständnis der Gleichnisrede ausgehend Züge einschiebt, welche diese Deutung anempfehlen, ja notwendig machen bezw. sie dirigieren. In manchen Fällen kann man zweifeln, ob eine Wendung diesem oder dem vorher besprochenen Streben ihr Dasein verdanke. Wenn Mc und Mt in der Säemannsparabel auch beim guten Acker drei Grade des Erfolges spezialisieren, wo Lc einfach mit ἐποίησεν καρπὸν ἑκατονταπλασίονα sich abfindet, so könnte dies, vorausgesetzt, dass Lc das Ursprüngliche bietet, ein ausmalender Zug sein, denn die erfreuliche Grösse des Ertrages tritt einem dadurch lebendiger vor Augen. Möglich aber auch, dass es auf die Erfahrung hinweisen soll, wonach unter den Guten ebensoviele Unterschiede wie unter den Bösen anzutreffen sind, nicht jedem gleichviel gegeben ist; und dann wäre es von der allegorisierenden Auffassung inspiriert, die bei dem Samen und dem Acker schon nichts Andres dachte als Gottes Wort im Menschen-

herzen. Hier gilt es Vorsicht üben und oft nicht entscheiden, um nicht unrichtig zu entscheiden. Genug Fälle bleiben übrig, die ein unanfechtbares Zeugnis dafür ablegen, dass die hochgehenden Wellen der Allegorese recht viel Sand an das Ufer des ursprünglichen Parabelbestandes hingewälzt haben. Schon in der Säemannsparabel selber scheint Mc — auch von der Deutung abgesehen — zu verraten, dass er sie erzählt unter dem Gefühl, hier nicht von einem gewöhnlichen Acker, sondern von menschlichen Hörern des Wortes zu handeln; sein εὐθὺς 4 5 beim Aufgehen des auf Felsiges gefallenen Samens und die Notiz, dass das Aufgegangene verbrannt wurde als die Sonne aufgegangen war, klingen verdächtig; das „sofort“ passt eigentlich nur bei augenblicklich begeisterten Hörern und die aufgehende Sonne als Metapher für Trübsal und Verfolgung. In dem Salzgleichnis 9 50 hat bei ihm von vornherein das Salz uneigentliche Bedeutung, obwohl man das Gequälte dieser Deutung noch stark empfindet. Wir haben es schon oben als Interpolation bezeichnet, wenn Mt 22 6 nach dem Bericht über die Gleichgültigkeit der geladenen Gäste fortfährt: οἱ δὲ λοιποὶ κρατήσαντες τοὺς δούλους αὐτοῦ ὕβρισαν καὶ ἀπέκτειναν; worauf nun der beleidigte König schwere Rache nimmt. Als Zusatz ist diese Episode charakterisiert nicht blos dadurch, dass Lc nichts von ihr weiss und dass 5 uns auf nichts Derartiges vorbereitet hatte — wie unpassend sogar dies οἱ δὲ λοιποί hinter dem οἱ δὲ ἀπῆλθον des v. 5! Aber nicht ein zufälliges Ungeschick des Mt hat die beiden Verse in den Zusammenhang, den sie so hässlich durchbrechen, eingeschoben; ein Totschlagen der Boten durch die freundlichst von ihnen Geladenen konnte nur jemandem, der die ganze Parabel allegorisch deutete, in den Sinn kommen, es konnte überhaupt nur ausgesprochen werden von einem, der hier nicht an wirkliche Gäste eines irdischen Potentaten dachte, sondern an das prophetenmörderische Israel, welches die Liebe seines Gottes frech von sich wies. So ist der Herr Mt 25 12, der den thörichten Jungfrauen das feierliche: „Wahrlich ich sage Euch, ich kenne Euch nicht“ zuruft, nicht mehr ein gewöhnlicher Bräutigam sondern der Herr im Gottesreiche, Mt 25 30 wie schon 21 23 fällt nicht ein abreisender Mann laut 14 sondern der Weltrichter sein Urteil.

Nun darf nicht einmal eine gute Allegorie solche Stellen enthalten, die die Schranken des Bildes brüsk durchbrechen; der Parabel sind sie so fremd, dass sie sie in ihrem innersten Wesen aufheben. Sie soll ja gerade durch ihre durchsichtige Klarheit etwas leisten, ein Urteil hervorlocken, das aus jedem Munde gleichlautend erfolgen muss, weil der Fall so unzweifelhaft ist; wie wird ein Parabolist sich selber mit solchen Klötzen und Felssteinen den Weg verrammeln? So unbegreif-

lich aber auch derartige Zuthaten in den παραβολαί Jesu wären, so wohlbegreiflich sind sie in den Berichten derer, die seine Parabeln nacherzählten. Wenn nicht sie, wer hat denn mit der Allegorisierung der Gleichnisreden begonnen? Bald nach dem Abschluss des Kanons ist die Behandlung der Parabeln als reiner Allegorien so allgemein, und so konsequent wird Wort für Wort spiritualisiert, dass die Kirche bereits eine gute Weile auf der Strasse marschiert sein muss, ehe sie sich darauf so sicher zu fühlen vermochte. Die ausdrücklich als Deutung gegebenen Abschnitte Mc 4 14—20 c. par. und Mt 13 37—43 bestätigen diesen Schluss a posteriori auch insofern, als augenscheinlich von Mc 4 14 ff. bis Mt 13 37 ff. ein beträchtlicher Fortschritt in rücksichtsloser Uebertragung aller Parabelbestandteile gemacht ist. Wir sehen aber noch tiefer. Der Haug, bei vergleichender Rede zu allegorisieren, liegt uns bis heute im Blute. Wir scheuen uns ein Sprüchwort wie: „Den Sack schlägt man und den Esel meint man“, oder: „Quod licet Jovi, non licet bovi“ Respektspersonen gegenüber anzuwenden. Warum? Weil wir jene nicht so nahe an Esel oder Rind heranbringen möchten. Vielleicht ist unter dem Einflusse des N. T. und der an Mc 4 14 ff. Mt 13 37 ff. orientierten Parabeldeutung diese Vorliebe grossgewachsen; wenn nicht, so wäre der Zug zum Allegorisieren auch des gar nicht dazu Gemünzten als allgemein menschlicher nachgewiesen.

Indess brauchen wir für unsern Gegenstand nicht bei allgemeinen Erörterungen stehen zu bleiben. Man allegorisierte die παραβολαί Jesu einfach aus übergrosser Ehrerbietung vor ihm, dem Sohne Gottes. Einem einzigen Gedanken sollten ganze Perikopen von Christo gewidmet worden sein? Nein, jedes Wort, jeder Satz wenigstens musste seine besondere Bedeutung haben, und was so alltäglich klang, dass jeder es hätte vor- oder nacherzählen können, musste in seinem Munde desto tieferen Sinn besitzen. H. Holtzmann hat einmal von der allegorischen Auslegung überhaupt geäussert: „Ihr Grund ist zu suchen in der Ehrerbietung vor dem inspirierten Gotteswort, welches fordert, dass jede Bibelstelle sich unmittelbar auf die Seligkeit des Menschen und die Offenbarung himmlischer Geheimnisse beziehe und nichts Geringes, Alltägliches, Unangemessenes enthalte, dann aber in dem (unbewussten) Verlangen, die eigenen Gedanken im göttlichen Wort wiederzufinden.“ Er hat damit genau die Motive beschrieben, welche die allegorische Interpretation und im Gefolge davon sofort die allegorisierende Redaktion der Jesusparabeln herbeiführten. Wenn van Koetsveld es auf den faden Rationalismus der Zeit schiebt, dass ein Mann wie Lor. Bauer in jeder Parabel nur einen religiösen Gedanken aus-

gedrückt sehen wollte, wenn er darin eine aus der geistigen Armut des Exegeten zu erklärende mutwillige Aussaugung und Herabdrückung des unendlich reichen Gotteswortes beklagt, ist es dann ein Wunder, dass die Evangelisten aus Frömmigkeit ihrem Meister schuldig zu sein glaubten, seine Parabeln durch allegorisierendes Hineinlegen zu bereichern? Bei Irenaeus IV 31 1 wird die These eines presbyter de antiquis als unter Christen unbestritten hingestellt: nihil enim otiosum est eorum, quaecunque inaccusabilia posita sunt in scripturis. Das klingt harmlos; aber wenn man das nihil otiosum im Geiste jener Männer versteht, so ist einem klar, was sie zum Allegorisieren verführte. Jedes Wort sollte direkt nütze zur Seligkeit sein; einen im Zusammenhang liegenden Nutzen erkannte jene Hermeneutik aber nicht; also musste das schlichteste Erzählungswort ohne Weiteres von himmlischen Dingen reden, wenn auch unter sinnlicher Hülle; andernfalls wäre es nicht wert, in der hl. Schrift zu stehen, aus dem Munde des Erlösers gekommen zu sein. „Nihil otiosum“: dies Feldgeschrei der Ehrfurcht erklärt uns von Grund aus den Hang der Evangelisten zur Allegorese. Der ältere Fichte erklärt (Werke IV 502, VII 607), Allegorisieren sei wie Metaphysizieren in seiner Wurzel deutender Unglaube, deutend, weil er nicht glaubt. Man allegorisiere — und metaphysiziere — etwas, nachdem der Glaube daran verloren gegangen sei, und es doch den Formen nach zu etwas gebraucht werden solle aus altem Respekt. Man allegorisiere, weil der einfache Inhalt einem nicht mehr genüge. Ganz gewiss passt das auch für unsren Fall. Es war — und ist — ein gewisser Unglaube, der es Jesu nicht zutraute, dass er die Worte so, wie er sie ausspricht, auch verstanden wissen will; es war zugleich ein Ueberglaube, der sich sein eigenes Ideal von Jesu zurecht machte, weil der wirkliche Jesus ihm nicht genügte, ein Ueberglaube, der nach diesem Ideal die Ueberlieferung meisterte, freilich ohne es zu merken: ist aber solch ein Ueberglaube nicht auch eine gefährliche Abart des Unglaubens? Man wollte mehr haben, als man hatte; man verlangte von dem Erlöser die Offenbarung tiefer Geheimnisse an seine Auserwählten, nicht liebevoll zur Fassungskraft der Geistesärmsten herabsteigende Kinderlehre; er sollte in jeder Silbe nur lauter himmlische Dinge geweissagt haben; so kam es, dass man aus lauter Hingebung an den Herrn ihn zu zwingen begann, heutzutage durch Drehen und Deuteln seiner Worte, in der naiveren Zeit der Evangelisten durch Umgiessen und Vervollständigen seiner Worte. Befördert wurde dieser Trieb durch eine gewisse Eitelkeit, die stolz war, Dinge tiefer zu verstehen, welche Andren höchst einfach vorkamen — ich erinnere an den Ausspruch des Origenes oben S. 19.

Das Hochgefühl, selber eingeweiht zu sein in Mysterien, die den Massen draussen unzugänglich bleiben, und die Lust der Phantasie, im Trüben zu fischen, angefangene Gewebe nach eigenem Muster weiterzuspinnen, mag nicht ganz wenig mitgewirkt haben, um die Allegorese so schnell zur Herrschaft auf dem Parabelgebiet zu erheben. Ferne sei jeder Gedanke an bewusste Fälschung; aber man muss eigentümliche Begriffe von jüdischer Geschichtschreibung, von orientalischer und überhaupt antiker Schriftstellerei haben, wenn man zugeben wollte, dass unsre Synoptiker die Parabeln Jesu als Allegorien nahmen, was sie doch nicht sind, und trotzdem glaubte, dass diese ihre Theorie ohne allen Einfluss auf ihre Formulierung des Parabelstoffes geblieben sei. Wie sie sich befugt hielten, durch bestimmte Einordnung einer Parabel in einen gegliederten Gedankenzusammenhang, durch einleitende oder Schluss-Bemerkungen den Leser im Verständnis der Parabeln zu fördern, so hielten sie für ihr Recht, innerhalb der Parabeln selber auch dem Verständnis nachzuhelfen, durch Zusätze hier und dort das vermeintlich Abgebildete durch die Umschleierung deutlicher durchscheinen zu lassen. Von einer raffinierten Umformung aller Parabeln ist deshalb nicht die Rede; die Pedanterie des Allegorisierens um jeden Preis und bis in die kleinsten Buchstaben hinein blieb späteren „wissenschaftlichen Exegeten“ vorbehalten; die Naivetät und Sorglosigkeit der Synoptiker hat hier so wenig wie irgendwo systematisch gearbeitet oder etwa in der Tendenz, das Evangelium unter den Scheffel zu stellen, die Erleuchtungsreden in Verdunklungsreden zu verwandeln; sondern wie überall haben sie den überkommenen Stoff auch hier sehr frei wiedergegeben, so wie sie ihn verstanden, und haben nicht gezweifelt, dass sie ihn richtig verstanden. Wo aber blos ein gewisser natürlicher Takt entscheidet, muss ganz von selber das Darzustellende sich der Subjektivität des Darstellers unterwerfen; und weil das Subjekt unter verschiedenen Einflüssen steht, können in der Darstellung Inkonvenienzen, selbst Widersprüche nicht ausbleiben. Das eine Mal wird gedeutet Zug um Zug, wenn der Gegenstand besonders dazu einlädt, das andre Mal nur die Hauptsachen, weil der common sense auf die haarsträubende Prinzipienreiterei der reflektierenden Exegese nicht verfällt; manchmal glückt es dem Stoff, ganz ungehindert zum Wort zu kommen. Diese Verschiedenheiten berechtigen uns also nicht, die Treue unsrer Quellen herauszustreichen, welche gewiss nur durch heilige Scheu von der Entfernung solcher Unebenheiten abgehalten worden seien, und die Parabeln Jesu selber mit diesem Reichtum von Spielarten zu beschenken, wonach genau Entgegengesetztes unter den

einen Begriff fiele; sie sind uns nur ein Beweis, dass in der Synopse harmlose, ungekünstelte Referate vorliegen, Referate mit allen Vorzügen der nichtreflektierenden, der tendenzfreien Schriftstellerei, aber auch mit ihren Fehlern behaftet, dass sie nämlich das Objekt gar nicht freizuhalten vermag von den gefährlichen Umarmungen des Subjektes. Gewiss nur Liebe, Ehrfurcht, treue Hingebung an die Sache erfüllte jene Subjekte; aber, wie gesagt, auch diese Gefühle können fehlgreifen. Die Liebe der Evangelisten war überzeugt, nur weisheitstriefende Worte aus Jesu Mund zu besitzen; unwillkürlich schob sie für den erst zu gewinnenden Leser die Weisheit etwas klarer hervor — natürlich was ihr Weisheit däuchte! Nun fand jene Zeit — sie steht darin nicht allein — die Weisheit in der Dunkelheit, den Tiefsinn in der Geheimniskrämerei, das Göttliche in der Unerkennbarkeit: demnach konnte sie, weil das Rätsel ihr das höchste Geistesprodukt schien, Jesu Lieblingsreden nur als Rätselreden sich vorstellen, musste durch allegorisierende Behandlung derselben das unzweifelhaft machen, und hatte die fromme Genugthuung des Bewusstseins, die Würde und Hoheit des Gottessohnes noch besser in seinem Worte zur Darstellung gebracht zu haben als die, auf deren Berichte ihre Wissenschaft zurückging. Nicht verwunderlich ist mir das Missverständnis der Evangelien betreffs des Wesens und des Zweckes der Parabelreden, sondern so natürlich, dass ich die richtige Erkenntnis bei ihnen erstaunlicher finden würde. Wie sie waren, mussten sie — trotz aller Treue — ausmalen und hineindeuten; denn sie gaben als Menschen den Christus wieder, wie er ihnen vor Augen stand, wie er in ihrem Herzen lebte — und das war nicht ganz der historische, schon ihre Religion war nicht mehr ganz die seine: so kann ihre Wiedergabe seiner Worte gar nicht ganz die historische sein.

Wenn der von B. Weiss so energisch geführte Kampf gegen die allegorisierende Parabelexegese nicht alsbald zum Siege geführt hat, so dürfte die Hauptschuld daran die auch bei ihm noch vorliegende Unterschätzung der eben beschriebenen Thatsachen tragen. Die richtige hermeneutische Theorie ist von einer entschlossenen Kritik untrennbar; wenn ich das Zugeständnis verlange, dass Jesu Parabeln mit Allegorien nichts zu thun haben, so muss ich selber zugestehen, dass in den Evangelien Jesu Parabeln nicht intakt vorliegen, dass die Evangelisten sich zu meiner Theorie schon nicht mehr bekannt haben würden. Sie brauchen deshalb keineswegs die Texte durchweg oder auch blos überwiegend umgestaltet zu haben; man fühlt es nur heraus, dass sie häufig das eigentlich Gemeinte, ohne den Wortlaut zu ändern, uneigentlich verstehen: würde Mt gezweifelt haben, den König

18 23 und den Vater 21 28 für Gott zu erklären, Mc 4 31 das Senfkorn für das Himmelreich, Lc 13 6 den Feigenbaum für das ganze Volk Israel und 19 12—27 den Kronprätendenten für den Menschensohn? Dass sie mit solchen οὗτός ἐστιν nicht überall zur Hand gewesen wären, dass z. B. Lc in 18 2 den bösen Richter, 18 10—14 den Pharisäer und den Zöllner, 15 16 die Schweine und die Treber, 14 35 Erde und Mist so wenig zu „deuten" gewillt ist wie Mc den Feigenbaum 13 28 oder Mt das Schlagen, Essen und Trinken 24 49, ist freilich ebenso sicher, beweist aber nur die Undurchführbarkeit ihrer Anschauung von den Gleichnisreden. Dass diese ihre Anschauung ein allegorisches Verständnis der παραβολαί fordert, ist genau so sicher, wie dass die παραβολαί ursprünglich als rein eigentliche Rede gemeint sind. Das Missverstehen Jesu durch die Evangelisten muss zugegeben, die Parabeln der Evangelien müssen von den Parabeln Jesu unterschieden werden, wenn beiden Teilen ihr Recht werden soll: der Bruch mit jedem Inspirationsdogma muss unverhüllt und uneingeschränkt vollzogen sein, ehe wir hoffen können, sowohl Jesus wie auch die Evangelisten gerecht zu interpretieren. Für wen die biblischen Bücher, weil sie biblische sind, nur absolut authentische Referate enthalten können, für den ist unsre Stellung zur Parabelfrage schlechterdings unerschwinglich; ihm ist hier wie überall das geschichtliche Verständnis für die Entwicklung, die in unserm Falle nicht aufwärts geht, sondern das Einfache verkünstelt, das Helle verblasst, verschlossen.

Es bliebe nun noch die reizvolle Aufgabe übrig, die Stellung der einzelnen Evangelisten in dem stufenweis fortschreitenden Prozess der Parabelaufzeichnung, der ja zugleich ein Prozess der Parabelumschaffung ist, zu zeichnen. Ich fühle mich dieser Aufgabe weniger denn je gewachsen. Ganz ausgeschlossen ist vorderhand ein Versuch, etwa die Logienschrift (die apostolische Quelle bei B. Weiss), die irgendwie ja als Grundlage für unsre drei ersten Evangelisten angenommen werden muss, zu charakterisieren, vielleicht ihr lauter zuverlässige Reproduktionen von Jesu Gleichnisreden zuzusprechen und die Zusätze und Missdeutungen ihren Abschreibern zur Last zu legen. Wir wissen nicht, wie viel diese „Logia" umfassten, wie sie aussahen, ob sie auch nur für einen der Synoptiker die einzige Quelle waren — für Lc ist ja das Gegenteil gewiss —: im einzelnen können wir oft mit ziemlicher Sicherheit nachrechnen, wie die Vorlage des Mc, des Lc, des Mt gelautet hat; diese Vorlagen als Ganzes, als litterarische Grössen hat noch keine synoptische Hypothese uns klar vor Augen zu stellen vermocht. Und eben dies erschwert es ungemein, die schriftstellerischen Eigentümlichkeiten unsrer Evangelisten lebendig zu erfassen. Was

dem einen Kritiker spezifisch matthäisches Gut dünkt, hat Mt nach dem andern aus seiner Quelle übernommen: noch mehr gilt das für Lc, und bei Mc sind der längeren Reden, zumal der Gleichnisreden viel zu wenige, als dass wir ein Bild von Mc als Parabelerzähler entwerfen könnten.

Wir begnügen uns darum, nur im allgemeinen den Eindruck vorzuführen, den die Wiedergabe der Gleichnisreden Jesu in den einzelnen Evangelien auf uns macht; auch wenn wir wissen, dass Vieles von diesen Eindrücken den benutzten Quellenschriften verdankt wird, dürfen wir hoffen, dass wenigstens in der Auswahl der Evangelist seinem Geschmacke nachgegeben hat und in dem oft Wiederkehrenden seine Eigenart sich spiegelt: unsre Evangelisten sind wahrhaftig nicht hülflose Kompilatoren, sondern trotz aller Abhängigkeit von schriftlichen Quellen stark ausgeprägte Individualitäten gewesen. Was im folgenden also über Mc, Mt, Lc gesagt wird, gilt zunächst nur von den in ihren Büchern gesammelten Parabeln, mit der besprochenen Limitation doch auch für sie, die Evangelisten selber. Von ihren Quellen wage ich nur das zu behaupten, dass auch sie schon ausmalende und allegorisierende Elemente in die echten Parabeln hineingebracht haben, dass der ursprüngliche Zusammenhang, die eigentliche Pointe und Tendenz solch einer Bildrede ihnen vielfach schon verloren gegangen ist. Bei Mc tritt ja allenthalben eine Neigung hervor, umständlich zu schildern, die kleinen Nebenzüge zu pointieren, so denn auch in seinen Parabelperikopen. In der einzigen allein von ihm überlieferten *παραβολή* 4 26—29 bewundern wir sein Gefühl für Anschaulichkeit; ein Zug wie *καθεύδων καὶ ἐγειρόμενος νύκτα καὶ ἡμέραν* 27 spottet jedes Versuchs, ihn zu allegorisieren. Freilich scheint auf alle Fälle von ihm der Standpunkt der Allegorese für die Parabel mit seinen Konsequenzen aufgenommen worden zu sein; er hat sich wahrscheinlich zum ersten Mal den Kopf darüber zerbrochen, warum wohl Jesus die dunkle Parabelrede so oft angewendet habe, die er als eine besondere Klasse innerhalb der Reden Jesu zu nehmen durch c. 4 auch seine Leser zwang; er hat die harte Theorie über ihren Zweck unumwunden hingestellt, an der seine Nachfolger nicht mehr vorbeikamen. Mehr effektvoll als naturwahr formt er die Parabel vom Senfkorn, wenn er dies anfänglich als kleinstes von allen Samenkörnern auf Erden, schliesslich nach vollendeter Entwicklung als grösstes unter den Gartengewächsen bezeichnet: er denkt dabei mehr an das Himmelreich als an den eigentlichen Senfsamen.

Vielleicht ist es mehr dem Umstande, dass Mc so wenige Parabelreden verarbeitet, als seinem Geschmack zu danken, wenn wir grobe

Anstössigkeiten bei ihm in den betreffenden Perikopen nicht finden; so gewiss er unter dem Weinbergsbesitzer 12 1—12 Gott, unter den Weingärtnern die Hierarchen, unter dem Weinberg Israel, unter den ausgesandten Knechten die Propheten und unter dem einzigen geliebten Sohne Jesum versteht, fällt ihm nicht ein die Deutung auf jeden Buchstaben zu erstrecken; Turm und Kelter 12 1 sind ihm gewiss nichts weiter gewesen als eben Turm und Kelter.

Mt, der zwanzig bis dreissig Jahre später als Mc geschrieben haben mag, zeigt bei den Parabeln, die er weit zahlreicher als Mc bringt, einen wenig entwickelten Trieb zum Ausmalen, einen desto stärkeren zur Allegorese. Er ermangelt der plastischen Gestaltungskraft, deren es zu weiterer Ausführung der Bilder bedurfte. So ist er eher zum Kürzen geneigt als zum Anfüllen. Im Prinzip ist er entschiedener Allegorist. Die Geladenen in der Gastmahlsparabel sieht er von vornherein für dieselben Volksleiter an, denen in Kap. 21 die Wahrheit gesagt worden war; deshalb glaubt er sehr klug zu thun, wenn er die Zerstörung Jerusalems und das dabei erfolgte entsetzliche Blutvergiessen als Strafe der Prophetenmörder innerhalb des Bildrahmens aufnimmt. Seine Schlussgnomen zeigen uns oft, wie Mt 20 1—16, welche Deutung er der Parabel gab, ausserdem wie besorgt er ist um die praktische Wirkung dieser Redestücke, beruhen aber bisweilen, wie wenigstens in dem eben erwähnten Fall sicher, auf oberflächlicher Betrachtung eigentlich nur des letzten Verses der Parabel. Dass bei ihm die Sache selber nicht reinlich vom Bilde getrennt und namentlich die Grenzlinie zwischen παραβολή und ἐπίλυσις ganz verwischt wird, z. B. 13 47ff. 25 1ff. 25 14ff., ist die natürliche Folge seiner Auffassung von den Parabeln. Man braucht nur die von ihm fabrizierte Deutung der Unkrautparabel 13 37—43 mit der aus einer Quelle übernommenen Deutung der Säemannsparabel 13 18—23 zu vergleichen, um inne zu werden, dass zwischen jener Quelle und Mt ein guter Schritt vorwärts gethan ist auf dem Wege zum Verfall der Parabeln. Das Ende war allerdings noch lange nicht erreicht; Gott sei Dank wurde der nächste weitere Schritt bis nach der Kanonisierung der Evangelien verschoben, sodass der Tiefsinn, der weit über Mt hinaus alles ohne Umschweife aus dem Sinnlichen ins Geistige erhob, auch das πρῶτον Mt 13 30 für die Unkrautlese und das in Bündel Binden der ζιζάνια, auch die geschlachteten Ochsen und das Mastvieh Mt 22 4, dass der erst zu Worte kam, als der Wortlaut der Parabeln fixiert war, und er seine Experimente wenigstens nur zwischen den Zeilen anstellen konnte. Auch erzählt Mt nicht etwa die Parabeln, um sie zu missbrauchen; solche, die er allein bringt, wie 13 44 13 45ff. 18 23ff., gelangen sogar in seinem Text

durchaus zu der von Jesus intendierten Wirkung, und eine gewisse Breite in der Ausführung, die nicht mit einem Reichtum von Einzelzügen zu verwechseln ist, wie 20 1—15 auch 25 1—13 eignet sich meisterlich für diese Redeart.

Am meisten Dank schuldet der Freund der Gleichnisreden Jesu dem dritten Evangelisten. Etwa 15 der wichtigsten Parabeln hat er allein uns überliefert und die lieblichsten gerade er. Hier stossen wir auf ein für Schönheit empfängliches Gemüt, eine Art von künstlerischem Sinn, eine förmliche Vorliebe für die Parabelrede und eine glückliche Hand in ihrer Behandlung. Renan sagt irgendwo: Luc était trop bon artiste pour brouiller les couleurs. Gewiss, eine halbwegs eindringende Beschäftigung mit seinen Parabeln befähigt jeden, dies Lob zu rechtfertigen und die Ungerechtigkeit vieler Vorwürfe, die dem Lc inbezug auf sein schriftstellerisches Verfahren gemacht worden sind, zu beweisen. Man soll wenigstens nicht solch Aufhebens machen von der Schönheit der Parabeln und ihrer hohen Wichtigkeit für die Erkenntnis von Lehre und Wesen Jesu, wenn man den Lc als Geschichtsquelle kaum noch gelten lässt. Wo wir mit Hülfe von Parallelen bei Mc und Mt die Haltung des Lc gegenüber seinen schriftlichen Vorlagen leidlich beobachten können, zeigt er eine für einen Morgenländer hervorragende Treue ohne sklavische Abhängigkeit; dass er immerhin eigenen Geschmack anwendet und selbständiges Denken, ist meiner Meinung nach kein Tadel. van Koetsveld rechnet zu den Eigentümlichkeiten des Lc II 488: er rede manchmal selber, statt wie bei Mc und Mt nur der Herr; I 69: Lc habe überall einen freieren und fliessenderen Stil, aber Mc sei sinnreicher. Nicht nur, dass Lc mehrfach die Sprache der Aelteren missverstanden habe; er gehe in der Wiedergabe der Herrnworte sorgloser zu Werke, nehme es nicht sonderlich genau mit dem Zusammenhang — so sei Lc 12 eine Blumenlese von chrestomathischem Charakter — Mc stelle, wo man vergleichen könne, anschaulicher dar als Mt und Lc, und unter diesen wieder sei fast überall Mt vorzuziehen als der ältere und einfachere Berichterstatter. An all diesen Behauptungen ist etwas Wahres, aber alle sind auch sehr einzuschränken; der Zusammenhang ist bei Mt und Mc wahrlich nicht besser gewahrt als bei Lc, weil er kunstvoller angelegt ist! Und wichtiger sind folgende Thatsachen. Von einer tendenziösen Umbiegung der von Judenchristen ihm überlieferten Gleichnisse in heidenchristlichem Sinne, von einer Ausbeutung derselben zu Gunsten paulinisierender Ideen kann eine vorurteilslose Exegese nichts bei Lc wahrnehmen; auch 17 10 und 18 14 erinnern höchstens im Ausdruck an Paulus. Ebensowenig hat der sog. Ebionitismus dieses Evangelisten

seine Parabeln gefährdet; wer nicht glaubt, dass Lc Stücke wie etwa 12 16ff. 16 1ff. 16 19ff., um gegen den Reichtum zu hetzen, erfunden hat, muss anerkennen, dass eben in Jesu Reden ein Tropfen ebionitischen Geistes, d. h. einer gewissen Weltverachtung eingemischt war; aber wie Jesus verachtet Lc die Krankheit, nicht die Kranken. Parabeln des Lc wie 10 30ff. 15 11ff. 17 7ff. 13 6ff. 14 28ff. lassen uns die tiefsten Blicke in Jesu Herz hinein thun, ohne dass sich der Evangelist störend dazwischen drängt.

Lc ist wohl auch der allegorischen Interpretation, die bei der Aufzeichnung entsprechende Schiebungen hervorbringen musste, zugethan; denn die allegorisierende Deutung der Säemannsparabel 8 11ff. ist ihm so genehm wie dem Mc 4 14ff., aber er geht im Allegorisieren nirgends weiter als Mc. Kleinlich wird er dadurch nicht, vor Ungeheuerlichkeiten und Geschmacklosigkeiten ist man bei ihm sicher. Mit Souveränetät behandelt er die Parabeln, an denen er solch Gefallen findet, korrigiert, schmückt, erweitert, wo es ihm gut scheint. Die Talentenparabel hat er, während er wie Mt den Herrn mit Jesus identifizierte, stark umgebaut; diesmal minder glücklich, aber in dem Streben, sie wahrscheinlicher zu machen, indem er die Abreise des Herrn in einer den Zeitgenossen der Herodier wohlbekannten Weise motivierte; und 19 14 27 sind jedenfalls seinem Bedürfnis entsprungen, die erklärten Feinde des Gottessohnes einem schlimmeren Strafgericht verfallen zu lassen als lässige Freunde. Mit der Tendenz der ursprünglichen Parabel hat dies Interesse gar nichts zu thun, von einem Verhältnis der Menschen zu ihm hatte Jesus darin überhaupt nicht gesprochen, aber muss Lc deshalb durchweg sich von dem echten Kern der Parabeln weiter entfernt haben als Mc und Mt, die wir meist nicht zu kontrolieren vermögen? Kennzeichnet den ganzen Mann ein tiefer Zug zum Individuellen, zum Subjektiven, so bestätigt sich dieser schon in der Auswahl der Parabeln, wo er denen, die die subjektive Seite des Evangeliums, des Heilslebens behandeln, entschieden den Vorzug giebt. Darum hat er auch mindere Freude an den aus der Natur entnommenen Stoffen; er bringt die Parabel vom Säemann in kürzester Form, die vom Unkraut Mt 13 24ff. sowenig wie die von der selbständig wachsenden Saat Mc 4 26ff. oder die vom Fischnetz Mt 13 47ff.; mit vollem Behagen bewegt er sich auf den Gebieten, wo der Mensch, der Einzelne mit seinen Eigentümlichkeiten die Hauptrolle spielt. Richtig hat H. Jacoby (Vier Beiträge zum Verständnis der Reden des Herrn im Evang. des Lc. Nordhausen 1863 S. 9 und 22) bemerkt, zur Eigenart des Lc gehöre, dass seine Gleichnisse sich mehr im Gebiet des geschichtlichen als des natürlichen Lebens bewegen. Er

zieht daraus falsche, längst von HOLTZMANN zurückgewiesene Folgerungen, aber dabei bleibt es: alles, was sich auf psychologische Entwickelung bezieht, ist bei Lc Gegenstand besonders treuer und verständnisvoller Beobachtung.

Und was nun die Form der lucanischen παραβολαί angeht, so hat es guten Grund, wenn auch ein den historischen Problemen, die Lc schafft, allerdings recht fern stehender aber feinsinniger Laie wie TH. VOGEL (Zur Charakteristik des Lc. Lpzg. 1897 S. 35), um Meisterstücke erzählenden Stils im Evangelium des Lc beizubringen, nur zu Gleichnissen greift.

Lebhaft ist Lc selber, lebendig will er seine Menschen haben; und er versteht es, Leben und Bewegung in seinen Erzählungen zu steigern. Mt hat beim Gastmahl 22$_{5}$ einfach berichtet: die Gäste gingen weg, der eine auf seinen Acker, der andre an sein Gewerbe. Lc führt sie redend ein 14$_{18-20}$; sie selber sagen vor den Ohren des Lesers, wodurch sie sich entschuldigt glauben. Der Dialog, den LESSING in der Fabel so hoch schätzte, erfüllt die lucanischen Parabeln, obwohl er auch bei Mt (z. B. 13$_{27}$ff. 18$_{28}$f. 25$_{8}$f. $_{11}$f. 25$_{20}$ff.) nicht fehlt; wo aber Dialoge nicht herstellbar waren, hat Lc Monologe. Auch Mc 12$_{6}$ enthält einen Ansatz dazu λέγων ὅτι ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου, ebenso spricht Mt 24$_{48}$ der böse Knecht in seinem Herzen: „Mein Herr verzieht"; bei Lc ist alles voll von Selbstgesprächen. Wenn die Parabel vom Lohn der Weingärtner bei ihm stünde, würde v. $_{10}$ nicht lauten: ἐνόμισαν ὅτι πλείονα λήψονται, sondern ihres Herzens Gedanken hätte Lc in treffendem Kontrast zu dem nachher Geschehenden sie selber uns analysieren lassen. Bei Lc wird uns ja nicht blos das Gebet des Pharisäers und das sicher von keinem Menschen vernommene Seufzen des Zöllners berichtet, da berät der Haushalter sich mit sich selber, ebenso macht es der reiche Thor c. 12, die Knechte 17$_{10}$ sollen es thun, der verlorene Sohn thut es, und der ungerechte Richter sagt 18$_{4}$ sogar etwas, was er selber nicht gut gesagt haben kann; so sehr hat Lc sich an das Gedankenmalen in direkter Rede gewöhnt, dass er es auch einmal zu weit treibt. Das episch Volkstümliche, dass Gleichartiges in einer Parabel absichtlich mehrmals mit den gleichen Worten wiedergegeben wird, ist bei Lc noch stärker als bei Mt entwickelt: z. B. 18$_{2^b\,4^c}$, 16$_{5\,7}$ die gleiche Frage πόσον ὀφείλεις und fast der gleiche Bescheid: nimm deinen Schein und schreibe — wo doch feine Varianten wiederum Eintönigkeit nicht aufkommen lassen. Was sich 15$_{18}$f. der Sohn vorgenommen hatte zu seinem Vater zu sagen, sagt er $_{21}$ fast genau so beim Wiedersehen; das letzte Wort des Vaters lautet

32 gegenüber dem älteren Sohne wie 24 gegenüber dem jüngeren; des geschlachteten Mastkalbes gedenken Vater, Knecht und älterer Sohn 23 27 30 mit ganz dem gleichen Ausdruck. Das ist nun sicher schon von Jesu Eigenart ein Stück, aber es gereicht dem Lc, dem Griechen, zum Ruhme, dass er so zartfühlend sich hier in den Ton des hebräischen Parabeldichters hineingelebt hat. Die ihm eigenen Parabeln haben ausserdem auch solche Bestimmtheit, soviele Details, die unbedeutend scheinen und doch das Bild der Anschauung vorzüglich nahe rücken — am glänzendsten wohl bis in jede Kleinigkeit hinein der barmherzige Samariter 10 30ff. —, dass er ein meisterhafter Nacherzähler heissen muss. Gewiss streift er an die Gefahr, die Schlichtheit und vornehme Simplizität der echten Parabeln Jesu zu verlieren, die Form, an der er als solcher Gefallen findet, über den Inhalt hinauswachsen zu lassen und das Bild (Lc 15 11—32 16 19—31) so auszudehnen, dass man es kaum noch mit einem Blick überschauen und sein Gedankencentrum wahrnehmen kann — Babrios ist mit den 102 Versen der 95. Fabel (ed. Schneidewin S. 41—44) zweifellos in diesen Fehler verfallen, — aber es ist ihm hoch anzurechnen, dass er mit künstlerischem Takt das Wesen der Parabel nachempfand, obgleich seine Theorie darüber irregeleitet worden war. Seine freie Produktion auf diesem Gebiete mag umfangreicher sein als die des Mt, aber da sie in der Richtung des Veranschaulichens sich bewegt, ist sie weit weniger schädlich geworden als die des Mt, der der Versuchung, mit Wort und Werk, wofern er dadurch Geheimnisse des Himmelreichs aufzubringen meinte, zu allegorisieren, selten widerstand.

Ganz ausserhalb dieser Linie liegt der letzte Evangelist. Wofür Lc die grösste Vorliebe besass, dagegen hegt er beinahe Widerwillen. Aehnlich scheint Justinus Martyr († 165) zu empfinden; denn, so viele Herrnworte er erwähnt, auf Jesu Parabeln findet sich bei ihm nur selten eine dürftige Anspielung. Aus dem Charakter des Johannesevangeliums erklärt sich dessen Haltung vollkommen. Wenn die Parabeln nur Rätselreden waren, ein Knochen, der dem hungernden Volke hingeworfen worden, um es still, wenngleich nicht satt zu machen, so gebührte ihnen kein Platz in dem Evangelium, das die vollkommene Erkenntnis zu lehren beabsichtigte. Wozu noch Geheimnisworte, wenn der Geist bereits da war, der die Christenheit in alle Wahrheit leitete? Die Gnosis ist ein Begriff, der auch bei dieser Frage im vierten Evangelium entscheidend ist; wer eine beschränkte Gnosis nicht wollte, eine esoterische Lehre für Eingeweihte und eine exoterische Lehre für den Haufen, der musste von den Pa-

rabeln, die er als eine Geheimsprache zu verstehen gelehrt worden war, sich abwenden. Und dazu gesellte sich die Geringschätzung, mit welcher der Philosoph von der Höhe seiner ans Dualistische anstreifenden Gnosis aus auf diese sinnlichen Hüllen herabsah, die den Geist in Natur, den Himmel in Welt zu verstecken schienen; ihm konnten die Parabeln nicht gefallen, sie waren ihm im eigentlichen Sinne — wie später dem Neuplatoniker PORPHYRIUS — zu unbedeutend.

Allerdings soll das nicht wahr sein, dass Joh gar keine Parabel hat; fast alle Ausleger haben ihm wenigstens eine, mancher aber eine ziemliche Anzahl zuerkannt, und nur auf „kritischer“ Seite — um die Bezeichnung einmal von den „Apologeten“ zu übernehmen — herrscht Einigkeit darüber, dass die sogenannten Parabeln des Joh keine sind. Oben S. 115—7 haben wir uns zu dieser Frage ausgesprochen. Eine Verkennung des fundamentalen Unterschiedes zwischen den παροιμίαι des Joh und den παραβολαί der Synoptiker ist in der That nur bei dem rücksichtslosen Allegoristen in der Ordnung, der in Joh 10 den Schafstall, die Schafe, den Hirten, den Thürhüter, den Mietling genau so deuten wird wie in Mt 13 33 das Weib, den Sauerteig, das Mehl, die drei Scheffel. Aber schon „vermittelnde“ Hermeneuten wie GÖBEL und STOCKMEYER reden vielleicht noch von parabolischen Sprüchen und Ausführungen bei Joh, hüten sich aber wohlweislich, solche in die Reihe der von ihnen ausgelegten Parabeln Jesu aufzunehmen. Um so merkwürdiger ist es, dass gerade B. WEISS, der energischste Vertreter einer gesunden Parabelauffassung, sich die grösste Mühe giebt, bei Joh Gleichnisse und Parabeln zu finden, wie er bedeutsam betont, „ganz wie die synoptischen“. Joh 12 20—24 (Leben Jesu II 464) macht er als solches namhaft, ferner Joh 8 34ff. (II 400f.) Joh 10 1ff. und 15 1—6 (II 411ff., 360ff.). Aber hier redet nicht der Exeget, der die Unhaltbarkeit der hergebrachten Misshandlung von Jesu Gleichnisreden erkannt hat, sondern der Theologe, dem alles daran liegt, die Glaubwürdigkeit und apostolische Abfassung des vierten Evangeliums zu behaupten. Er ist sich dessen zwar nicht bewusst und redet sich durch das so oft wiederholte „ganz in der synoptischen Weise“ nach Kräften in das Vertrauen zu johanneischen Jesusreden hinein. Aber so gewiss der 12 24 sprechende Jesus bei dem „sterbenden“ Weizenkorn vor allem an sich denkt, ist 8 35 der ewiglich (εἰς τὸν αἰῶνα) im Hause bleibende Sohn kein gewöhnlicher Sohn, sondern der Logos, der schon im Anfang bei Gott war; und höchstens eine Doppelsinnigkeit können wir für beide Stücke zugestehen, nicht den blos eigentlichen Sinn des synoptischen Gleichnisses. Und eine gar zu starke Zumutung an

unsre Leichtgläubigkeit ist es, wenn WEISS (Kommentar zum Joh-Evgl. v. H. A. W. MEYER, 8. Aufl. S. 377) zu Joh 10 1—6 bestreitet, „dass, dem Wesen des Gleichnisses zuwider, eine Parallelisierung Jesu mit dem Hirten ... die Darstellung geleitet hätte", während uns auch ohne v. 11, der das ausdrücklich sagt, die Identität von Hirte und Jesus feststünde. Zu 15 1—8 aber gesteht WEISS nicht blos eine Vermischung der allegorisierenden Anwendung mit der zu Grunde liegenden Parabel ein, sondern wagt diese ursprüngliche Parabel wenigstens ihrem Grundgedanken nach zu rekonstruieren, bringt aber damit nur einen nüchternen Vergleich ohne alle demonstrative Kraft zustande, formell und inhaltlich den synoptischen Gleichnisreden fremd. Mit diesen Filtrierkünsten mache ich mich anheischig, jede Allegorie und jede Metapher in eine „ursprüngliche" Parabel zu verwandeln. Aber nichts in dem Texte des Joh — das ist bei den Synoptikern so ganz anders! — veranlasst uns, nach einer von dem Evangelisten nur teilweise richtig oder ganz falsch verstandenen Urgestalt zu suchen; was die παροιμίαι Joh 3 8 10 12 15 andeuten, das ist ihr ganzer Existenzgrund: kein Subtrahieren und kein Addieren schafft aus ihnen synoptische παραβολαί. Den Joh mit dem kritischen Messer ebenso wie die Synoptiker behandeln, heisst ihn gröblich vergewaltigen: seine Jesusworte kann man als geschichtlich wahr nur entweder ganz annehmen oder ganz ablehnen. Da auch B. WEISS' scharfsinnige Kritik aus den johanneischen Bildreden kein Wort herausdestillieren kann, das einer der 60 synoptischen παραβολαί ähnlich lautete, ist die Suche nach Parabeln im Johannesevangelium hoffnungslos. Nachdem Lc das Köstlichste, was von Parabeln Jesu vorhanden war, gesammelt hatte, bewies der letzte Evangelist, der seine Stoffe mit imposanter Kühnheit fast ganz frei schuf, dass selbst der erleuchtetste Jünger Jesu seine Parabeln ihm nachzuschaffen nicht vermöge, dass hier nur die Wahl blieb: entweder im Stile Jesu nacherzählen oder ganz mit Schweigen übergehen. Die Periode der Parabelaufzeichnung ist schon vor Joh geschlossen; da für eine Periode der Parabelnachdichtung die Bedingungen fehlten, folgte die Periode der Parabelerklärung.

VI. Geschichte der Auslegung der Gleichnisreden Jesu.

Ein Ueberblick über alle bisherige exegetische Arbeit an den in den kanonischen Evangelien überlieferten Gleichnisreden Jesu wird uns eher ermöglichen unsern Vorgängern gerecht zu werden, als es bei zerstreutem Debattieren mit dem Einen und dem Andern über diese oder jene Einzelheit geschehen könnte; gerne würden wir die Geschichte des Parabelverständnisses so erzählen, dass unsre Auffassung als das Resultat heraussprände, als die einzige nach vielen missglückten Versuchen noch übrig bleibende Möglichkeit. Wenn dies Ziel zu hoch gesteckt ist, schon weil die Urteile über „missglückt“ und „möglich“ zu verschieden sind, so soll der Leser wenigstens über die wichtigeren Leistungen unterrichtet werden, welche während 1800 Jahren die Kirche auf diesem Felde hervorgebracht hat. Eine trockene Aufzählung von Büchertiteln, wie sie Lisco beliebt hat, schien mir ziemlich wertlos, Unger hat überhaupt nur weniges herausgegriffen aus der Ueberfülle älterer Arbeiten, und wenn van Koetsveld die dritte Abteilung seines Nachwortes II 514—532 der „verschiedenen Auffassung und Erklärung der Parabeln von den frühesten Zeiten an“ gewidmet hat, so ist schon seine Beschränkung auf die Werke, welche nur die Parabeln behandeln, schwerlich zu rechtfertigen: denn wie oft hat ein Evangelienkommentar neue Bahnen in der Parabelexegese eingeschlagen, während Spezialabhandlungen über die „Parabeln“ nur alte Anschauungen wiederholen. Wir werden uns bestreben, alles in Betracht zu ziehen und zu charakterisieren, was von einiger Bedeutung für das Verständnis der Parabeln entweder wirklich war, oder doch eine Zeit lang zu sein schien: „litterarische Vollständigkeit“ ist bei der unglaublichen Fruchtbarkeit dieses Bodens eine Utopie und eine Grausamkeit.

Die sogen. Briefe des Clemens Rom. gewähren geringe Ausbeute. I Clem. 23$_{3-5}$ (vgl. II 11$_{2-7}$) wird ein apokryphes Schriftwort zitiert, das auffallende Aehnlichkeit mit der „Parabel“ Mt 24$_{32}$ zeigt. Die Aufforderung an die Zweifler, sich mit dem ξύλον zu vergleichen, sich doch einmal den Weinstock vor die Augen zu nehmen, wird ganz verständig gehandhabt, eine Auspressung der Einzelheiten vermieden. Aber wenn I 24$_{3}$ff. die *καρποί* heranzieht als Beispiel für die bevorstehende Auferstehung der Toten und nun unter unverkennbarer Rücksichtnahme auf das Säemannsgleichnis Mt 13$_{3}$ beschreibt, wie da die Grösse der Vorsehung die Samenkörner aus ihrer Auflösung heraus ἀνίστησιν καὶ ἐκ τοῦ ἑνὸς πλείονα αὔξει καὶ ἐκφέρει καρπόν, so werden die

betreffenden Worte Jesu doch in einer ihren Zwecken sehr fernliegenden Weise verwendet: wir befinden uns bereits in einer Periode, wo die beim A. T. eingebürgerte Methode, aufs Willkürlichste einen tieferen Sinn aus den Worten herauszudeuten, auch auf die Reden Jesu übertragen worden ist.

Der alexandrinisch schriftgelehrte „Barnabas“ kommt zwar auf evangelische Parabeln nicht zu sprechen. Sicher aber würde er sie einer schonungslosen Deutung unterworfen haben. Führten sie doch den Namen παραβολαί, und das ist ihm — vgl. Hbr 9 9 11 19 — eine Dunkelrede, eine Sache, deren eigentlicher Sinn noch ein Geheimnis ist. 17 2 erklärt er Gegenwärtiges und Zukünftiges seinen Lesern nicht δηλῶσαι zu können, διὰ τὸ ἐν παραβολαῖς κεῖσθαι; οὐ μὴ νοήσητε. Ebenso hat er 6 10 eine παραβολή als etwas bezeichnet, das nur ein σοφός und ἐπιστήμων und ἀγαπῶν τὸν κύριον αὐτοῦ versteht (νοήσει). Wenn Moses Exod 33 1—3 den Frommen die Uebersiedelung in ein gutes Land, das von Milch und Honig fliesst, verheisst, so sind das κρύφια, deren σοφία und νοῦς Gott uns verliehen hat. Die γῆ ῥέουσα γάλα καὶ μέλι ist eine παραβολὴ κυρίου, d. h. die Worte „bedeuten“ den Herrn, den fleischgewordenen. Parabel und Allegorie sind diesem Standpunkte eins.

Papias hat nach Euseb. h. e. III 39 11 auch ξένας τινὰς παραβολὰς τοῦ σωτῆρος aus mündlicher Ueberlieferung aufgeschrieben; wenn die chiliastische Rede von den ungeheuerlich fruchtbaren Weinstöcken (s. oben S. 15, 17f.) eine derselben sein sollte, so brauchen wir für die Geschichte Jesu den Verlust seiner Supplemente kaum zu bedauern.

Der Einzige unter den „apostolischen Vätern“, bei dem die παραβολή eine gewisse Rolle spielt, ist der Römer Hermas. In jedem der drei Abschnitte seines „Hirten“ begegnen wir diesem Worte, überall verbindet er damit den gleichen Sinn. Vis. III 3 2 sagt die κυρία zu Hermas: ἄκουε οὖν τὰς παραβολὰς τοῦ πύργου· ἀποκαλύψω γάρ σοι πάντα. Und dann folgt: ὁ πύργος, ὃν βλέπεις οἰκοδομούμενον, ἐγώ εἰμι ἡ Ἐκκλησία . . . οἱ νεανίσκοι οἱ ἓξ οἱ οἰκοδομοῦντές εἰσιν οἱ ἅγιοι ἄγγελοι τοῦ θεοῦ οἱ πρῶτοι κτισθέντες . . ., οἱ ἕτεροι οἱ παραφέροντες τοὺς λίθους εἰσίν . . ., οἱ λίθοι οἱ τετράγωνοί εἰσιν u. s. w., und dazwischen ist immer wieder von ἀποκαλύπτειν die Rede. Nach Hermas ist also παραβολή ein Gegenstand, der anstatt seiner scheinbaren eine geheimnisvolle, erst durch Offenbarung zu erfahrende Bedeutung hat. Das Objekt seiner Vision ist ein Turm, der von sechs Jünglingen aus mannichfaltigen, durch Millionen Hände herangeschleppten Steinen höchst kunstvoll über Wassern erbaut wird; das ist doch eine in sich zusammenhängende Erscheinung: wenn er trotzdem τὰς παραβολὰς τοῦ πύργου gedeutet wissen möchte, so ist ihm παραβολή jedes einzelne Teilchen dieses Bildes, sofern die Bedeutung

desselben ihm dunkel ist, der Turm ist ihm eine παραβολή, aber die Mauer auch, die Handlanger, die Steine u. s. f. Als Redefigur dürfen wir hier παραβολή schon gar nicht mehr zu begreifen versuchen, denn hier handelt es sich nicht mehr um einen Satz, nicht einmal um ein Wort, sondern um etwas durch das Auge Wahrgenommenes, ein μέγα πρᾶγμα 2 4; und was den Schriftsteller interessiert, ist weder im Bild noch in der Deutung das Ganze — dem fehlt in beiden Fällen die Anschaulichkeit, die Wahrscheinlichkeit, das Leben, sondern lediglich die einzelnen Stücke. Dass HERMAS sich aber an dem Parabelkapitel der Synoptiker gebildet hat, leidet keinen Zweifel. Er bedauert III 3 1 nicht zu γινώσκειν, τί ἐστιν τὰ πράγματα ganz wie Lc 8 9, das ἐπερωτᾶν wird auch bei ihm so betont, wie bei den Evangelisten; 6 5 bekommt HERMAS einen Vorwurf nach dem Muster von Mc 4 13 7 18: ἕως πότε μωρὸς εἶ καὶ ἀσύνετος καὶ πάντα ἐπερωτᾷς καὶ οὐδὲν νοεῖς; einen Vorwurf, der 10 9 vollends, obgleich nur HERMAS angeredet ist und niemand sonst an dem Gespräche teilnimmt, in den Plural fällt μέχρι τίνος ἀσύνετοί ἐστε; — Mand. X 1 2 warnt der Hirte vor der λύπη, weil sie den Menschen verdirbt καὶ ἐκτρίβει τὸ πνεῦμα ἅγιον καὶ πάλιν σώζει. Das begreift HERMAS nicht, darum erwidert er 3: ἐγὼ ἀσύνετός εἰμι καὶ οὐ συνίω τὰς παραβολὰς ταύτας. Der folgende Satz: πῶς γὰρ δύναται ἐκτρίβειν καὶ πάλιν σώζειν, οὐ νοῶ beweist, dass er παραβολή jedes ihm rätselhafte Wort nennt, ganz abgesehen davon, ob diese Dunkelheit durch den Bildcharakter der Rede oder anders entstanden ist. Die folgenden Erörterungen über das Verständnis von παραβολαὶ τῆς θεότητος (4—6) bestätigen, wenn es noch einer Bestätigung bedürfte, dass für diesen Standpunkt der Parabelbegriff nur ein wesentliches Moment hat, das der Dunkelheit. Wovon der νοῦς κεκρυμμένος ist, das heisst παραβολή. Man wundert sich ordentlich, Mand. XI 18 ff. noch ein Doppelgleichnis als παραβολή bezeichnet zu finden: wirf einen Stein zum Himmel empor, du wirst ihn nie treffen, spritze einen Strahl Wassers zum Himmel hinauf, du wirst ihn nicht durchlöchern. Dagegen sieh, welchen Schmerz es dem Menschen verursacht, dem das kleinste aller Körner, ein Hagelkorn, auf den Kopf fällt, oder wie der Tropfen, der vom Dach auf die Erde fällt, den Stein höhlt: so steht es mit den Geistern, die irdischen sind schwach, der Geist Gottes dagegen, der von oben kommt, ist gewaltig. Die Gestaltung dieses Gleichnisses ist wenig geschickt, aber die Stelle ist interessant als Beweis dafür, dass neben dem spätjüdischen Begriff von παραβολή selbst bei dem ungebildeten HERMAS sich die alt-klassische Bedeutung erhalten hat; was HERMAS hier παραβολή nennt, ist kein Rätselwort, sondern ein ganz harmloses, keine Deutung vertragendes Gleichnis.

Den dritten Hauptteil des Hermas-Buches bilden bekanntlich zehn Parabeln. Die Zählung ist nicht so einfach, denn innerhalb der neunten ist von παραβολαί die Rede. Die Ueberschrift wird hier nicht bedeutsamer als bei den Visionen sein, wo auch mehrere Erscheinungen innerhalb einer Nummer begegnen. Die erste „Similitudo“ — so übersetzt der Lateiner das griechische παραβολή — ist nur eine einfache Belehrung über die Konsequenzen, die das Bewusstsein des Christen aus seinem Aufenthalt auf der Erde als in der Fremde zu ziehen habe. Eine Auflösung wird weder erbeten noch erteilt; wir haben da eine Anrede an die christliche Gesamtheit. Sim. VII ist ebenfalls blos Anhängsel zu VI, will lehren, dass und warum der Strafengel bisweilen auch scheinbar Unschuldige treffe. Jedenfalls ist es Hermas nie in den Sinn gekommen, der παραβολή die erzählende Form als notwendig beizulegen; eine rechte Erzählung findet sich gar nicht unter seinen Parabeln, gleich Sim. II betrachtet das Verhältnis der unfruchtbaren Ulme zu dem fruchtbaren Weinstock, den sie auf den Feldern Italiens emporhebt; darüber philosophieren Hermas und sein Hirte; ταῦτα τὰ δύο δένδρα, erklärt der Letztere, εἰς τύπον κεῖνται τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ (2) und nach einem Weilchen (4): αὕτη ἡ παραβολὴ εἰς τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ κεῖται, εἰς πτωχὸν καὶ πλούσιον; und diese Vergleichung zwischen Ulme und Armen, zwischen Weinstock und Reichen wird wortreich durchgeführt. Ebenso werden in Sim. III dem Hermas viele blätterlose Bäume, die er infolgedessen nicht unterscheiden kann, gezeigt, und auf den αἰὼν οὗτος gedeutet, in welchem auch Christen und Nichtchristen nicht unterschieden werden könnten, Sim. IV aber trockene Bäume neben knospenden als Bild des Verhältnisses von Gerechten und Sündern im kommenden Aeon. Fast durchweg sieht Hermas Dinge in ruhendem Zustande oder auch in Bewegung, und der Hirte löst ihm auf, was er da sieht, d. h. führt ihn ein in den tieferen, den eigentlichen Sinn von alledem; jedes einzelne, was da vor den Augen der Beiden liegt oder geschieht, ist nämlich ein Typus = eine Parabel von Höherem; wie sehr hier der Parabelbegriff verarmt ist, offenbart sich darin, dass neben ἐπίλυσις τῶν παραβολῶν (z. B. V 3 1 f. 4 2) τὰς ἐπιλύσεις πασῶν τῶν ῥάβδων (VIII 11 1) und τὴν ἐπίλυσιν τῶν ἀποβεβλημένων (scil. λίθων) gesagt wird (IX 13 9 vgl. 16 7), also jeder im Bilde erwähnte Stein, jeder Stab, den Hermas gesehen, ist eine παραβολή. Wenn aber Hermas, der doch nicht sehr viel später als die Evangelisten geschrieben hat und zweifellos unter dem Einflusse der neutestamentlichen Parabelrelationen solchen Begriff von der Parabel gewonnen hat und konsequent handhabt, dürfen wir dann den ähnlichen Parabelbegriff der Evangelisten ohne weiteres für das feste Fundament eines Verständnisses der Parabeln

Jesu ausgeben, obwohl dieser Begriff für die HERMAS-Parabeln trefflich passt, für die Parabeln Jesu aber nicht? Oder sollte jemand die wesentliche Verschiedenheit zwischen diesen beiden Sorten von Parabeln abstreiten? Um dem Leser das Urteil zu erleichtern und zugleich mein Urteil von S. 24 zu stützen, führe ich die Parabel V des Hermas, die von allen weitaus die meiste Verwandtschaft mit ihren evangelischen Namensschwestern hat, in etwas verkürzter Form hier vor.

Ἄκουε τὴν παραβολὴν ἣν μέλλω σοι λέγειν ἀνήκουσαν τῇ νηστείᾳ, hebt der „Hirte" V 2 1 an. 2. Es hatte jemand einen Acker und viele Knechte, und einen Teil seines Ackerlandes hatte er mit Wein bepflanzt. Und er erlas sich einen treuen, wohlgefälligen, hochgeschätzten Knecht, rief ihn heran und sprach zu ihm: Nimm diesen Weinberg, den ich gepflanzt habe und bepfähle ihn, bis ich wiederkomme; weiter brauchst Du in dem Weinberg nichts zu thun; und dieses mein Gebot halte treulich, so sollst Du die Freiheit bei mir empfangen. Und der Herr des Knechtes zog weg in die Fremde. 3. Da nahm der Knecht den Weinberg und bepfählte ihn. Und als er die Bepfählung vollendet hatte, sah er den Weinberg voller Unkraut. 4. Da dachte er bei sich: Jenes Gebot des Herrn habe ich ausgeführt, nun will ich diesen Weinberg behacken, so wird er stattlicher werden und, vom Unkraut gereinigt, mehr Frucht bringen, wenn er nicht mehr vom Unkraut erstickt wird. So nahm er den Weinberg und grub ihn, und alles Unkraut darinnen rupfte er aus. Und der Weinberg ward prächtig und blühend, weil das Unkraut ihn nicht mehr erstickte. 5. Nach einiger Zeit kam der Herr des Knechtes und des Ackers und trat ein in den Weinberg. Und wie er ihn schön gepfählt, dazu auch behackt sah, und alles Unkraut ausgejätet und die Weinstöcke in voller Blüte, freute er sich sehr über die Arbeiten des Knechtes. 6. Darum rief er seinen geliebten Sohn, den er als Erben hatte, und seine Freunde, die er als Ratgeber hatte, herbei und erzählte ihnen, was er seinem Knechte befohlen und was er ausgeführt gefunden habe. Da beglückwünschten (συνεχάρησαν!) jene den Knecht zu dem Zeugnis, das der Herr ihm gab. 7. Und er sprach zu ihnen: Ich hatte diesem Knechte die Freiheit versprochen, wenn er mein ihm gegebenes Gebot hielte; er hat mein Gebot gehalten und noch ein gutes Werk an dem Weinberg hinzugefügt und sich mein hohes Wohlgefallen erworben. Für dies sein Werk nun will ich ihn zum Miterben meines Sohnes machen, weil er einen guten Gedanken gefasst und ihn nicht fallen gelassen sondern durchgeführt hat. 8. Diesem Urteil stimmte der Sohn des Herrn bei, dass der Knecht sein Miterbe würde. 9. Nach wenigen Tagen veranstaltete der Hausherr ein Festmahl und sandte dem

Knechte von seinem Tisch viele Speisen. Der aber nahm die ihm von dem Herrn gesandten Speisen, behielt für sich, soviel er brauchte, das Andre verteilte er unter seine Mitknechte. 10. Seine Mitknechte aber freuten sich, die Speisen zu empfangen und wünschten ihm, dass er noch grössere Gunst beim Herrn erlangen möchte, weil er sich so gegen sie benahm. 11. All dies hörte sein Herr und freute sich wiederum hoch über sein Verhalten. Wieder rief er seine Freunde und seinen Sohn zusammen und erzählte ihnen das Verhalten des Knechtes hinsichtlich der ihm geschickten Speisen; da waren sie erst recht einverstanden, dass der Knecht mit seinem Sohne Erbe empfange. — Wie wenig dies dem HERMAS eine einheitliche Erzählung mit einem Grundgedanken ist, erhellt aus 3 1, wo er um „Auflösung" bittet, denn ἐγὼ ταύτας τὰς παραβολὰς οὐ γινώσκω. Die Deutung erfolgt dann: Durch Erfüllung der Gebote Gottes wirst Du sein Wohlgefallen erwerben. Höheren Ruhm bei Gott aber wirst Du erlangen, wenn Du noch ausserdem Gutes leistest, die wahre νηστεία, deren höchster Grad wahrhaft selig macht. Aber HERMAS ist mit dieser Deutung nicht zufrieden. Denn Acker, Herr, Weinberg, der bepfählende Knecht, Pfähle, Unkraut, Sohn, ratende Freunde: ταῦτα πάντα, er weiss es wohl, παραβολή τίς ἐστι. Nach einigem Sträuben erklärt sich der Hirte bereit, alle diese Parabeln ihm aufzulösen, ἵνα γνωστὰ πᾶσι ποιήσῃς αὐτά (5 1). Der Acker ist diese Welt. Der Herr des Ackers ist der Schöpfer. Der Sohn ist der heilige Geist. Der Knecht ist der Sohn Gottes, die Weinstöcke das Volk Gottes. Die Pfähle sind die heiligen Engel des Herrn, die sein Volk aufrecht halten, das ausgejätete Unkraut sind die Sünden der Gottesknechte, die vom Tisch gesandten Speisen sind die Gebote, die Gott durch seinen Sohn seinem Volke gab, die Freunde sind die erstgeschaffenen Engel. Die Reise des Herrn ist ὁ χρόνος ὁ περισσεύων εἰς τὴν παρουσίαν αὐτοῦ. Damit waren die Wünsche des HERMAS immer noch nicht befriedigt, 5 5 hat er zu fragen: διὰ τί ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰς δούλου τρόπον κεῖται ἐν τῇ παραβολῇ; c. 6 wird in dieser Beziehung wenigstens den bescheidenen Ansprüchen des HERMAS Genüge geleistet. Irgend einen didaktischen oder rhetorischen Wert kann man solch einer Parabel nicht zuschreiben. Es ist eine Allegorie vom reinsten Wasser, angelegt auf die Deutung und nur auf diese. Sonst wäre der Knecht nicht von vornherein 2 2 so mit lobenden Epithetis überhäuft worden, sonst hätte der Herr die Pflanzung des Weinbergs durch ihn selber nicht so zu betonen brauchen, sonst wäre das wiederholte ἔλαβε in 2 3 4 ein Missgriff. Die Reise des Herrn ist durch nichts motiviert, sie kann nicht lange gedauert haben wegen der Geringfügigkeit des Auftrags an den Knecht; war sie aber kurz, so ist das Versprechen der Freilassung ein ungeheuer-

liches. Die Steigerung von der zweiten zur dritten Stufe ist äusserst matt, und wie wunderbar, dass der 8 zum Erben ernannte Freigelassene 9 f. doch noch Mitknechte und den alten Herrn hat. Eine Entwickelung sehen wir überhaupt nicht vor sich gehen; die Freundlichkeit in der Speisenverteilung hängt mit den vorher besprochenen Beweisen seiner aufmerksamen Treue gegen den Herrn gar nicht zusammen. Allerdings ist selbst die Deutung nichts weniger als befriedigend. Denn was im ersten und zweiten Akt die ἄμπελοι vorstellen, das gottgepflanzte Volk, das sind im dritten Christi Mitknechte. Das allerschiefste freilich ist die Gleichung zwischen der Reise des Herrn und der bis zu seiner Wiederkunft (παρουσία αὐτοῦ, also der Parusie des Schöpfers!) verstreichenden Zeit. Harnack bemerkt hierzu (Patres app. III 153 n. 3): „Caveas ne putes scriptorem hic explicationem parabolae turbasse; censet enim Hermas opus Christi tum demum perfectum iri, ubi hoc saeculum finitum erit . . . eradicatio enim peccatorum et traditio mandatorum nunc temporis a servo i. e. a Christo perficitur." Meines Erachtens ist die turbatio so gross wie möglich; denn da die ἀποδημία τοῦ δεσπότου bereits 2 5 beendigt ist, würde die Sendung und Verteilung der ἐδέσματα hinter die Parusie fallen, und erst nach dem Weltschluss würde Christus beginnen, die ἐντολαί Gottes an das Volk zu übermitteln! Eine Erzählung, unzutreffend, wenn man sie eigentlich nimmt, unzutreffend auch, wenn man sie Zug um Zug ins Geistliche deutet, das ist die „Parabel" des Hermas, und doch ist sie genau nach dem Parabelrezept der Evangelisten angefertigt, wie auch die Auflösung sich treulich an das Muster Mt 13 37 ff. hält. Schon in der Stoffwahl und in einzelnen Ausdrücken macht sich die Abhängigkeit von den Evangelien bemerkbar: ἀμπελών, φυτεύειν, δεσπότης und δοῦλος, ἀποδημία, σκάπτειν, συγκαλεῖσθαι τοὺς φίλους, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν ἀγαπητόν, συγχαρῆναι, σύνδουλοι u. s. w. Hermas selber hat in seinem Buch keine Parabel Jesu so angezogen, dass wir direkt ihn in die Linie der Parabelausleger einreihen könnten; wie er es gethan haben würde, und wie es Alle, die damals in der Christenheit die Parabeln des Herrn durch die Brille der Evangelisten beschauten, thaten, zeigen uns seine Nachahmungen und der Beifall, mit dem die alte Kirche dieselben beehrte.

Von dem Satze, mit dem Harnack (Patres app. I 2, 72 n. 2) Barnabas 17 2 zu erklären beginnt: non solum res parabolis illustrantur, sed etiam in parabolis absconditae latent, enthält die erste Hälfte einen dem Bewusstsein der apostolischen Väter absolut fremden Gedanken. Wenigstens wo sie das Wort auf Bestandteile der hl. Schrift oder der göttlichen Offenbarung anwenden, ist ihnen παραβολή durchaus Verhüllungsrede. Bei den Apologeten finden wir es nicht anders.

Aus JUSTIN's antimarcionitischem Werk hat IRENAEUS V 26 2 eine Stelle aufbewahrt, die wir durch Euseb. h. e. IV 18 9 und CRAMER, Cat. in Epp. cath. S. 81 auch griechisch kennen: πρὸ μὲν τῆς τοῦ Κυρίου παρουσίας οὐδέποτε ἐτόλμησεν ὁ σατανᾶς [οὕτω] βλασφημῆσαι τὸν θεόν, ἅτε μηδέπω εἰδὼς αὐτοῦ τὴν κατάκρισιν διὰ τὸ ἐν παραβολαῖς καὶ ἀλληγορίαις κεῖσθαι· μετὰ δὲ τὴν παρουσίαν τοῦ Κυρίου ἐκ τῶν λόγων αὐτοῦ καὶ τῶν ἀποστόλων μαθὼν ἀναφανδόν u. s. w. Denselben Gedanken bringt als justinischen JOHANNES ANTIOCHENUS (Corpus Apologet. ed. OTTO tom. II Fragm. IV) so ausgedrückt: πρὸ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας οὐκ ᾔδει τρανῶς die ihm zugedachte Strafe, τῶν θείων προφητῶν αἰνιγματωδῶς αὐτὴν διαγορευσάντων ὡς Ἡσαΐας τῷ προσώπῳ τοῦ Ἀσσυρίου πᾶσαν τὴν κατὰ τὸν διάβολον δραματουργίαν ἐκτραγῳδῶν ἀπεκάλυψεν. Nach dem Erscheinen Christi aber σαφῶς ᾔσθετο. Hiernach sind die Parabeln und Allegorien eine Rätselsprache, die selbst der schlaue Satan nicht versteht; deren Inhalt derselbe ist wie der der Reden Christi, nur dass diese klar und verständlich sind: wenn nun auch Christus Parabeln vorgetragen hat, so bilden sie den alttestamentlichen Bestandteil seiner Predigt, während das Neue, Grosse bei ihm das σαφές ist — können wir weiter entfernt sein von STEINMEYER's These, die Parabel sei die Domäne des Gottessohnes? JUSTIN gebraucht das Wort παραβολή oft, aber — trotz der für den sonstigen Sprachgebrauch bezeichnenden Zusammenstellung mit ὁμοίωσις (Dial. c. Tryph. 77) — immer synonym mit ἀλληγορία, mit μυστήριον, mit λόγος κεκρυμμένος, mit τύπος. Nie ist es ihm ein künstlerisch gebildetes Redeganzes, sondern, wie bei HERMAS das einzelne Wort (während τύπος mehr ein den Augen zugänglicher Gegenstand), das etwas andres bedeutet, als es sagt. Dial. 36 (254 D) wird über ψ 23 (24) gehandelt, dort begegnen die Worte Ἰακώβ, θεός, κύριος τῶν δυνάμεων; JUSTIN versichert, Christus werde vom hl. Geiste so genannt (καλεῖται) ἐν παραβολῇ, und die abweichende Exegese der Juden sei unverständig. Dial. 52, 63, 68 (πολλοὺς λόγους τοὺς ἐπικεκαλυμμένως καὶ ἐν παραβολαῖς ἢ μυστηρίοις ἢ ἐν συμβόλοις ἔργων λελεγμένους οἱ μετ' ἐκείνους τοὺς εἰπόντας ἢ πράξαντας γενόμενοι προφῆται ἐξηγήσαντο) 77, 78, 90, 97, 113, 114, 115 (Ζαχαρίᾳ, ἐν παραβολῇ δεικνύντι τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ καὶ ἀποκεκρυμμένως κηρύσσοντι πιστεῦσαι ὀφείλετε) 123 (vgl. noch 129, 131, 134, 140) sind lauter Stellen, wo JUSTIN von Parabeln handelt; immer versteht er alttestamentliche Worte darunter, die eine weissagende Verkündigung einer neutestamentlichen Wahrheit sind, und klarer konnte er seinen Standpunkt nicht präzisieren als 90 (317 C): οἶσθα ὅτι, ὅσα εἶπον καὶ ἐποίησαν οἱ προφῆται . . . παραβολαῖς καὶ τύποις ἀπεκάλυψαν ὡς μὴ ῥᾳδίως τὰ πλεῖστα ὑπὸ πάντων νοηθῆναι, κρύπτοντες τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν ὡς καὶ πονέσαι τοὺς

ζητοῦντας εὑρεῖν καὶ μαθεῖν. Eine der wenigen Stellen, wo Justin bei evangelischen Parabeln einen Augenblick verweilt, ist Dial. 125 (354 B). Da nimmt er sich im Blick auf die Säemannsparabel vor: ἐλπίδι τοῦ εἶναί που καλὴν γῆν λέγειν δεῖ, um dann auf die Talentenparabel überzuspringen, die auch ein unausgesetztes Bemühen im Dienste des Evangeliums fordere. So kurz die Betrachtung ist, giebt sie ihm Gelegenheit, seinem Parabelbegriff Genüge zu thun: Herr, Knecht, τὰ ἴδια, selbst τράπεζα „bedeuten etwas“.

Es wird nicht zufällig sein (vgl. oben S. 200), dass der vierte Evangelist und Justinus, der Ketzerbestreiter, so wenig Gewicht auf die neutestamentlichen Parabeln legen, sie bilden auch damit nur einen Gegensatz zu der Gnosis. Wir wissen aus Irenaeus — und die Excerpta Theodoti bei Clem. Al. bestätigen dessen Nachrichten gründlich —, dass insbesondere die Schulen des Valentinus und des Marcus für ihre Phantasien den Schutz der Parabeln Jesu anriefen, I 3 1 „ταῦτα φανερῶς μὲν μὴ εἰρῆσθαι, διὰ τὸ μὴ πάντας χωρεῖν τὴν γνῶσιν, μυστηριωδῶς δὲ ὑπὸ τοῦ Σωτῆρος διὰ παραβολῶν μεμηνῦσθαι τοῖς συνιεῖν δυναμένοις οὕτως“. Die Parabel von den Arbeitern im Weinberge Mt 20 sollte φανερώτατα ihre 30 Aeonen beglaubigen (I 1 3), denn die Zahl der Stunden, zu welchen der Hausherr Arbeiter gemietet hätte, betrüge zusammen 30: διὰ δὲ τῶν ὡρῶν τοὺς Αἰῶνας μεμηνῦσθαι θέλουσι. Aus Tertullian wissen wir, dass die Valentinianer in Mt 25 1 ff. die fünf thörichten Jungfrauen auf die sensus corporales deuteten — thöricht, weil irrtumsfähig — die fünf klugen auf die spirituales vires; aus Irenaeus, dass sie in Mt 13 33 unter der ζύμη den Soter, unter der γυνή die Sophia, und unter den τρία σάτα ἀλεύρου die drei Menschenklassen der Pneumatiker, Psychiker und Hyliker verstanden; noch tollere Spielereien haben sie mit den Zahlen in Lc 15 4 ff. 8 ff. vorgenommen, s. Iren. I 16 1. So klagt Irenaeus auch III 5 1 und II 27 2, dass die Gnostiker auf das ἄρρητον μυστήριον pochten, welches Christus ihnen, die über dem Demiurgen den unaussprechlichen Vater begreifen, διὰ παραβολῶν καὶ αἰνιγμάτων, in einer für die Massen ganz unzugänglichen Form, übergeben habe.

Wir glauben dem Irenaeus gerne, dass bei Debatten mit diesen Gnostikern ihm das Widerwärtigste die multitudo parabolarum et quaestionum (= ζήτημα, ζήτησις) war, womit sie ihn bestürmten, aber er kommt nur darum über den Aerger nicht hinaus, weil er dem Feinde gegenüber auf diesem Felde hülflos ist; um der Parabeln willen ihre wahnwitzige Parabelausdeutung zu bekämpfen vermag er nicht. Es käme alles darauf an, solche Phantasien als Vergewaltigung der Parabeln selber nachzuweisen, Irenaeus bringt es höchstens soweit, die Vergewaltigung des anderswoher klaren Wortes Gottes und Christi

zu behaupten. I 3 6 hat er ja vom A. T. zugestanden, viele Parabeln und Allegorien seien da gesagt εἰς πολλὰ ἕλκειν δυνάμεναι τὸ ἀμφίβολον διὰ τῆς ἐξηγήσεως, IV 26 1 hören wir, dass Christus διὰ τύπων καὶ παραβολῶν ἐσημαίνετο, μὴ δυναμένων νοηθῆναι vor ihrer Erfüllung; jede Prophetie sei bis zur Erfüllung für die Menschen αἴνιγμα und ἀντιλογία. II 10 1 betont er für die Parabeln, quaerantur et ipsae, quomodo dictae sint; er zählt sie einfach zu den ambiguae scripturae, Schriftworten mit zweifelhaftem Sinn. Er weiss deshalb nur einen Ausweg, die Deutung der Parabeln den klaren Fundamentalsätzen des Glaubens zu unterwerfen I 10 3: οἰκειοῦν τῇ τῆς πίστεως ὑποθέσει, ὅσα ἐν παραβολαῖς εἴρηται. II 27 beschäftigt er sich ein ganzes Kapitel hindurch mit der Frage nach der korrekten Methode der Parabelauslegung. Obenanzustehen habe, ὅσα φανερῶς καὶ ἀναμφιβόλως αὐτολεξεὶ ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς λέλεκται: et ideo parabolae debent non ambiguis adaptari. Wenn man von den Parabeln ausgehe und deren Lösungen, die ein jeder nach seinem Belieben erfindet, und die für ihn allewege „tenebrosae" heissen, so wird es soviel verschiedene Wahrheiten wie Parabellöser geben. Parabolae possunt multas recipere absolutiones, dabei verharrt er auch im Blick auf die neutestamentlichen Parabeln und verwirft es darum, ex ipsis de inquisitione Dei affirmare. Aber wie wir von irdischen Dingen manches erkennen, manches nicht, so kann auch in den hl. Schriften, die pneumatischen Charakters sind, einiges durch Gottes Gnade von uns aufgelöst werden, einiges aber mag selbst im zukünftigen Aeon Gott anheimgestellt bleiben. Dass dies in Konsequenz des Standpunkts, der die Parabeln für allegorische Rätselreden nach Anweisung der Evangelisten ansieht, die einzige Möglichkeit ist, um verderblichem Subjektivismus in der Parabelexegese zu entweichen, liegt auf der Hand, nur ist dann die Wendung des Evangeliums διδάσκειν ἐν παραβολαῖς eine Ironie. Was τῷ θεῷ ἀνακείσεται (II 28 3), das brauchen Menschen überhaupt nicht zu erfahren; wären die Parabeln das, als was Kirche und Sekten sie damals ansahen, so wären sie nicht nur unnütz, sondern schädlich als Schlupfwinkel revolutionärer Velleitäten, als bequeme Handhaben für jede Willkür der Dogmatik; ein vereinzeltes „aperte manifestavit" (IV 36 8, vgl. 36 1 über Mt 21 33 ff.: per quae ostendit manifeste) in Bezug auf den Grundgedanken einer Parabel beweist nur ein schwaches Widerstreben des gesunden Menschenverstandes gegen eine verkehrte Theorie.

Irenaeus hat uns für mehrere Parabeln Jesu seine Deutung mitgeteilt, doch immer nur als Zugabe zu Beweisführungen aus klaren und unzweideutigen Schriftstellen. In Mt 20 1—16 (IV 36 7) ist der eine Weinberg die eine Gerechtigkeit, der eine Hausvater Gott, die zur

ersten Stunde Gemieteten die gleich bei Erschaffung der Welt Berufenen, die zur dritten Stunde die μετὰ τοῦτο, die zur sechsten die μετὰ τὴν μεσοχρονίαν, die zur neunten die προκοπτόντων ἤδη καιρῶν, die zur elften die ἐν τῷ τέλει Berufenen. Der eine Verwalter ist der allwaltende Geist Gottes, der Denar, weil er Bild und Namen des Königs trägt (!), die Gnosis des Sohnes Gottes, ἥτις ἦν ἀφθαρσία. Und — vgl. HERMAS Sim. V — selbst einen Grund für die Reihenfolge beim Auszahlen Mt 20 8 hält er sich verpflichtet zu erraten. Die Bezahlung fängt bei den letzten an, weil der Herr in den letzten Zeiten erschienen ist und sich allen hingegeben hat. Das sind die Früchte der Deutungsmethode Mt 13 37 ff.

Ein Feind der Allegorese war bekanntlich MARCION. Gerade, weil er die alttestamentlichen „Parabeln“ nicht umdeuten konnte, verwarf er ja das A. T. Bei den evangelischen Parabeln aber, soweit er sie aufnahm, zwang ihn die Ueberlieferung, wieder eine höhere Bedeutung zuzulassen; es ist ganz charakteristisch, wie der Marcionit MEGETHIUS in dem pseudoorigenistischen Dialog de recta in Deum fide I zuerst jedes „geistige“ Schriftverständnis ablehnt — ὥσπερ γέγραπται οὕτως ἔχει καὶ οὐδὲν ἄλλο —, dann aber selber den ihm unbequemen Namen Menschensohn für Christus als Parabel bezeichnet, die er als νοητή und nicht ψιλή anerkennt, um es zuletzt mit der Ausrede zu versuchen, wo in der Schrift παραβολὴ ἐπιγέγραπται, da sei das geistige Verständnis am Platz, sonst das buchstäbliche. Nun hat es der orthodoxe Gegner leicht, da „Menschensohn“ nirgends als Parabel tituliert wird, ihn zu dem Geständnis zu zwingen, die göttlichen Schriften seien sämtlich νοηταί, auch wenn der Name Parabel nicht darüber stehe.

Eine gesundere Exegese zu vertreten wären die PSEUDOCLEMENTINEN befähigt, insbesondere die Homilien, die wir ihrem Grundstock nach gewiss dem 2. Jhdt. zurechnen dürfen. Sie verwahren sich gegen das Allegorisieren alttestamentlicher Stellen, und mit guten Gründen. Interessant ist, dass sie mehrfach Allegorie und Rätsel wie Synonyma behandeln, und deren Deutung ἐπίλυσις nennen; auch mache ich darauf aufmerksam, dass Hom. III 48 παραβολή im Sinne von Vergleichung als nomen actionis gebraucht wird: τὰ περὶ θεοῦ ἐκ τῆς πρὸς τὴν κτίσιν παραβολῆς ἔστιν νοῆσαι und zugleich als ein das Verständnis beförderndes Mittel; nie gebraucht der Verfasser das Wort neben ἀλληγορία oder μυστήριον. Ausführlicher ist er leider auf keine neutestamentliche Parabel zu sprechen gekommen; dass er Christum schlankweg „den Bräutigam“ nennt u. dergl., verhindert uns schon, ihm eine ganz von den Vorurteilen seiner Zeit freie Auslegung zuzutrauen. Und XIX 20 verweigert Petrus dem Simon die ἀπόρρητα mitzuteilen unter Berufung

auf Mc 4 34, wonach der Herr die Geheimnisse des Himmelreichs nur seinen Jüngern privatim aufgelöst habe. Aber das Urteil über die Allegorie, die wie ein um den Leib des Darzustellenden geworfenes Kleid erscheint, ist lehrreich Hom. VI 18. Die Darstellung sittlich-religiöser Wahrheiten, die ja keine verschönernde Hülle bedürfen, in Form allegorischer, gewöhnlich anstössiger, Erzählungen sei vom Uebel, denn wenn diese verstanden würden, so habe man sich umsonst entsetzliche Mühe gegeben — ἐξὸν μὴ μοχθῆσαι — wenn aber nicht, so sei schweres Unheil die Folge, da die Unverständigen nun sich den Buchstaben zum Muster nehmen und ungescheut gerade unter Berufung auf solche Autorität sündigen würden. Bleibt dieser Satz, wenn er auch hier auf die heidnischen Mythen gemünzt wird, nicht richtig von allem, was ihnen formell gleich steht? Also auch von den Parabeln Jesu, wenn sie geheimnisvolle Einkleidungen religiöser Grundwahrheiten sind? Ist eine Geschichte wie die vom ungerechten Richter, vom Dieb, vom Haushalter für den, der sie nicht „ins Geistliche übersetzen“ kann, nicht eine Gefährdung seiner Moralität?

Von Hippolytus, dem Presbyter und schismatischen Bischof in Rom um 220 hat S. de Magistris ein Fragment publiziert (s. de Lagarde, Hipp. Rom. quae feruntur omnia graece 1858 S. 196), mit folgender Parabeldefinition: Πολυσήμαντον τὸ ὄνομα τῆς παραβολῆς· ἔστι γὰρ παραβολὴ λάλημα καὶ ἀπόδειγμα καὶ ὀνειδισμός. καὶ παραβολή ἐστι λόγος παραβάλλων τὰ νοητὰ τοῖς αἰσθητοῖς καὶ παριστῶν ἐκ τῶν ἐγκοσμίων καὶ ὁρατῶν τὰ ὑπερκόσμια καὶ τὰ ἀόρατα. Die erste Hälfte dieses Fragments ist abgeschrieben aus Chrysostomus hom. in psalm. 48 (zu 4); die zweite wird aus benachbarter Quelle stammen; Hippolyt ist an der gar nicht so üblen Definition völlig unschuldig. Wie der echte Hippolyt über Parabeln denkt, zeigt er in Dan. I 5, de antichr. 29, 54, wo ganz wie bei Justin und Irenaeus es auf eine Oekonomie des hl. Geistes zurückgeführt wird, dass die Propheten in Parabeln sprachen, nämlich damit der Teufel es nicht verstünde (συνίῃ) oder behauptet wird, die Propheten wollten, was sie wussten, nicht μετὰ παῤῥησίας κηρῦξαι, ἀλλὰ μυστικῶς διηγήσαντο διὰ παραβολῶν καὶ αἰνιγμάτων, λέγοντες· ὧδε ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν. Daher fürchtet sich Hippolytus ordentlich τὰ ὑπ᾽ ἐκείνων ἀποκρύφως εἰρημένα εἰς φανερὸν λέγειν; de antichr. 54 nennt er den Jeremiasvers 17 11 eine Parabel; er deutet denn auch tapfer: das Rebhuhn ist der Antichrist und seine Verlockten das Judenvolk! Dass er mit den Parabeln Christi nicht glimpflicher umgeht, zeigt sich z. B. de antichr. 56, wo er die Lucasparabel vom ungerechten Richter erläutert. Der Richter ist wiederum der Antichrist. Die Witwe ist Jerusalem, Witwe heisst sie, weil sie verlassen worden ist von dem

vollkommenen himmlischen Bräutigam; der Mensch, vor dem sich der Richter nicht scheut, ist der Sohn Gottes, der Widersacher der Witwe ist der verkannte Heiland. Diesen Sinn kann freilich ohne ausdrückliche ἐπίλυσις niemand ahnen!

Hippolyt's Zeitgenosse, Tertullian, steht nach van Koetsveld II 514 obenan unter den Kirchenvätern, die eine gesunde Anschauung von den Parabeln besassen. Zum Erweise dessen führt er den Ausspruch dieses Vaters an: „Selbst die Gleichnisse verdunkeln das Licht des Evangeliums nicht. Man frage dabei nur nicht: Warum 100 Schafe? Was bedeuten die 10 Drachmen? Was ist da Besen und Lampe? Denn um Gottes Gnade zu beschreiben, war es nötig, eine gewisse Zahl zu nennen, wovon ein Stück verloren ging, und um das Thun der Frau bei ihrem Suchen zu schildern, war Lampe und Besen nötig.“ Dieser Bericht ist doch zu mangelhaft — nicht blos zu kurz —, um dem Leser eine richtige Vorstellung von Tertullian's Standpunkt zu verschaffen. Denn die letzten Sätze (de pudic. 9) sind nicht genau wiedergegeben, und der erste steht in einem ganz andern Zusammenhange (de resurr. 33). Wenn man alles zusammenträgt, was Tertullian über „Parabeln“ geäussert hat, so wird es einem schwerer ein Urteil zu fällen. Er ist der erste lateinische Schriftsteller christlichen Bekenntnisses, wenn nicht überhaupt, so doch der erste, der den Parabeln seine Aufmerksamkeit geschenkt hat (Minucius Felix entbehrt selbst des Wortes), und in manchem Betracht möchte man ihm den Titel des Ersten auch in höherem Sinne zuerkennen. Wenn man von Hermas und Hippolytus sich zu ihm wendet, wird man von dem Reichtum an Gedanken, von der kühnen Selbständigkeit, von der stürmischen Beredtsamkeit, die einen da umfängt, hingerissen. Man glaubt bei ihm in eine weit höhere Sphäre versetzt zu sein; macht man sich aber von dem Zauber seiner Persönlichkeit los, so bemerkt man, dass er die Fehler seiner Vorgänger nicht überwunden hat. Die παραβολαί Jesu nennt er bald similitudines — dominicae de patient. 12 de poenit. 8 von Lc 15_{4}ff., $_{11}$ff., — bald und zwar häufiger parabolae, von denselben Stücken z. B. de pudic. 7—9. Mit der gangbaren Parabelexegese war er wenig zufrieden. Namentlich den Gnostikern wirft er mit Recht vor: easdem parabolas quo volunt tribuunt, quo debent aptissime excludunt[1]. Von Anfang an hätten sie ja die Parabeln als günstige Gelegenheit benutzt,

[1] Das non des überlieferten Textes vor quo debent ist zu streichen, dann bedarf excludunt — hier dem tribuunt entgegengesetzt, wie anderswo z. B. de resurr. 32f. einem admittere — nicht der z. B. von Hartel und Wissowa vorgeschlagenen Korrekturen: excudunt oder ex se ludunt.

um die ihnen bequemen Lehrstoffe zu erdichten. Unbekümmert um die *regula veritatis* könnten sie die Gedanken aufsuchen und systematisieren, deren Bilder die Parabeln sein sollen (de pudic. 8). Tertullian selber will in der hl. Schrift lieber minus sapere quam contra. Denn eine Uebertretung in der Interpretation wiegt nicht leichter als eine im Wandel. Proinde *sensum domini* custodire debemus atque praeceptum. Das sind aber lauter negative Kautelen: er missbilligt die Auslegungsmethode der Gnostiker, weil er ihre Resultate verabscheut, und über die Möglichkeit einer Auslegung soll deren Fügsamkeit gegen einen ganz anderswoher erhobenen Kanon entscheiden. Diesem Standpunkte bereitet das Dasein der Parabeln eigentlich eine fortwährende Verlegenheit. Daher sein Eifer (de resurr. 33), die gegnerische These: „dominum omnia in parabolis pronuntiasse“ zu entkräften. Seine These lautet: In Parabeln hat der Herr manches gesprochen, aber zu Juden, oft hat er auch *plane* gesprochen et ad discipulos. Et tamen nullam parabolam non aut ab ipso invenias edisseratam (wie Mt 13$_{3}$ff.) aut a commentatore evangelii praeluminatam (wie Lc 18$_{1-8}$) aut ultro conjectandam (wie Lc 13$_{6-9}$: „ut arboris fici dilatae in spem ad instar Judaicae infructuositatis“). Hier folgt der Satz: Wenn denn nun *nicht einmal* die Parabeln das Licht des Evangeliums verdunkeln, tanto abest ut sententiae et definitiones, quarum aperta natura est (wie Mt 11$_{24}$ 10$_{7}$ Lc 14$_{14}$), *aliter quam sonant sapiant*. Hiernach sind im Sinne Tertullian's die Parabeln an und für sich wohl angethan, auch das hellste Licht zu verdunkeln; bei den evangelischen entdeckt er nur gottlob immer einen Wegweiser zur Deutung; die Parabel als solche steht auch ihm einfach der oratio plana oder aperta gegenüber, sapit aliter quam sonat. Die *eigentliche* Rede jener letztgenannten Schriftstellen könne nicht zu einer Parabel zusammengepresst werden. Der Herr verfügt über zwei Formen der Rede, in parabolis figurabat et in sententiis praedicabat (de pudic. 9). De resurr. 27 vollzieht Tert. klar die Identifizierung von Parabolisch und Allegorisch: „habemus etiam vestimentorum in scripturis mentionem ad spem carnis *allegorizare*, die weissen Gewänder Apoc 3$_{5}$ bedeuten die claritas innubae carnis. Et in evangelio — nämlich in der Parabel Mt 22$_{12}$ — indumentum nuptiale sanctitas carnis agnosci potest. De resurr. 30 (ganz ähnlich lautet adv. Hermog. 34) begegnet uns ein Satz, der der beste und wahrste ist, den Tert. über unsern Gegenstand gesprochen, der wahrste, der mir aus dem gesamten Altertum darüber bekannt geworden ist, der Satz, dessen Anerkennung meine Arbeit erringen helfen möchte, „etsi figmentum veritatis in imagine est, *imago ipsa*

in veritate est sui. Necesse est esse prius sibi, quo alii configuretur. De vacuo similitudo non competit, de nullo parabola non convenit. Aber nicht nur macht TERT. zu geringen Gebrauch von dieser Wahrheit, er proklamiert sie überhaupt blos, um die Allegorie (wie er sie mehrmals selber nennt) Ez 37 1ff. auch zum Erweise einer Auferstehung des Fleisches benutzen zu können. Am Schluss von c. 32 steht er wieder ganz in dem falschen Parabelbegriff seiner Zeitgenossen; sie ist ihm ein „aenigma“, ein Wort, das etwas andres meint, als es bezeichnet — nicht einmal die Forderung, dass es ein Redeganzes sei, wird festgehalten; „si corporalia parabolae, ergo et animalia“, d. h. wenn in prophetischen Bildreden die Namen körperlicher Dinge gedeutet werden müssen (transfingi in alterius rei argumentum), dann müssen die Namen seelischer Dinge auch gedeutet werden, folglich: parabola = verbum quod transfingendum est (vgl. adv. Marc. III 5 pleraque figurate portenduntur per aenigmata et allegorias et parabolas, aliter intellegenda quam scripta sunt). Dass aber TERT. von einer Verschiedenheit zwischen dem, was er und die Kirche im A. T. Parabel nannte, und den Parabeln des N. T. nichts ahnt, zeigt der Uebergang von de resurr. 32 zu 33, doch noch beredter ist adv. Marc. IV 11: nec forma sermonis in Christo nova. Cum similitudines obicit, cum quaestiones refutat, de LXXVII venit psalmo: aperiam, inquit, in parabolam os meum, id est, similitudinem; eloquar problemata i. e. edisseram quaestiones. Si hominem alterius gentis probare voluisses, utique de proprietate loquelae probares[1].

Immerhin war er durchaus im Recht, die Parabeln Jesu den Häretikern nicht zu Spielzeugen des Witzes zu überlassen; sein Hinweis auf die von Jesus selbst ihnen beigegebenen Deutungen, auf die leitenden Anmerkungen der Evangelisten und auf die dem gesunden Menschenverstand ohne weiteres einleuchtende Klarheit ihrer Beziehung repräsentiert einen Fortschritt gegenüber dem hilflosen Aerger früherer Ketzerbestreiter. TERT. hat wider MARCION und die VALENTINIANER auch auf dem Parabelgebiet gestritten und ihnen gezeigt, wie sie auch da geschlagen würden; in seinen späteren Schriften hat er die Parabeln fast mit Vorliebe zur Begründung seiner Sätze herangezogen. De pudic. 7ff. wagt er es, eine beliebte, von ihm selbst noch de poenit. 8 vertretene Erklärung der Parabeln in Lc 15, als wollten sie dem gefallenen Christen volle Verzeihung versichern, nicht blos um andrer

[1] Hiernach würde STEINMEYER mit seiner Behauptung der Parabel als Domäne des Gottessohnes für TERTULLIAN des Marcionitismus verdächtig.

Schriftstellen willen, sondern als in sich selbst unhaltbar und den Parabeltext vergewaltigend zu verwerfen und eine bessere an ihre Stelle zu setzen. Dort beschuldigt er c. 9 die Gegner, dass sie aus den Parabeln die Materien, d. h. die dogmatischen Thesen sich zurecht machen, statt aus den Materien — die nach ihm die Kirche längst besitzt — das Verständnis der Parabeln zu gewinnen. Er klagt ihre curiositas an, die vor den gezwungensten Erklärungen nicht zurückschrecke, während er mit gerechtem Stolz von sich sagt: non valde laboramus omnia in expositione torquere, dum contraria quaeque caveamus. Darauf folgen die oben nach van Koetsveld zitierten Worte, dass, was im Bilde absolut notwendig sei, nicht um jeden Preis brauche gedeutet zu werden. Sunt quae et simpliciter (d. h. nicht parabolisch, blos „eigentlich" gemeint) posita sunt ad struendam et disponendam et texendam parabolam. Die Absicht der Parabeln sei aus der Situation, in welcher der Herr sie gesprochen, zu entnehmen; da vor Lc 15 11 kein Situationswechsel signalisiert worden, so sei die Parabel vom verlorenen Sohn ebenso gewiss zur Verteidigung seiner Heidenfreundlichkeit erzählt worden, wie die vom verlorenen Schaf und Groschen, und Tert.'s Schluss, bei der Parallelität der drei Redestücke könne Differierendes, wie die Zahlen 100, 10, 2, nicht bedeutsam sein, ist unangreifbar. Sehr richtig betont er c. 10 die Notwendigkeit, eine Parabel nicht anders auszulegen, quam materia propositi est, und über sein Verlangen c. 9, dass eine Interpretation von Parabeln et materiae parabolarum et congruentiae rerum et tutelae disciplinarum adcommodata sei, dürfen wir uns freuen. Wie fein fängt er in c. 7 an: Da Christus mit den Parabeln Erwiderung gebe auf das Murren der Pharisäer, cui alii configurasse credendum est quam ethnico perdito, de quo agebatur, non de Christiano, qui adhuc nemo? (denn die Verkehrtheit, die in diesem Gegensatze liegt, wollen wir dem Presbyter von 200 n. Chr. zugute halten) aut quale est, ut dominus quasi cavillator responsionis omissa specie praesenti, quam repercutere deberet, de futura laboret? — Ergo nihil ad Pharisaeorum mussitationem respondisse vis dominum, sed ad tuam praesumptionem? Wie viele überflüssige Arbeit an den Parabeln wäre unterblieben bis in die neueste Zeit hinein, wenn man dieser Sätze des alten Afrikaners sich erinnert hätte!

Allein ihr Wert sinkt, weil ihr Vater sie hat verwahrlosen lassen, weil Tertullian selber in praxi sich nicht um sie bekümmert hat. Er, der betont, dass das Bild zunächst für sich wahr sein müsse, fragt (de poenit. 8): „Wen haben wir unter jenem Vater Lc 15 11 ff. zu verstehen? Natürlich Gott. Tam pater nemo, tam pius nemo." Also

an und für sich ist die Geschichte unwahrscheinlich, unmöglich, gewinnt Wahrheit erst durch die Deutung!

Er, der das kuriose Auspressen der Einzelheiten tadelt, presst jede Silbe aus, sobald es nur in seinen Kram passt. Das Vermögen des Vaters, das der heidnische Sohn verprasst, ist die Klugheit und natürliche Gotteserkenntnis, der Bürger, an den er sich hängt, ist der Fürst dieser Welt, die Schweine sind die Dämonen, das Kleid, das der Vater ihm bringen lässt, ist der Zustand, den Adam durch seine Uebertretung verloren hatte. Er bekommt einen Ring, d. h. fidei pactionem interrogatus obsignat, ein Mastkalb wird für ihn geschlachtet, d. h. im Abendmahl geniesst er den Leib des Herrn (de pudic. 9)! Beim grossen Abendmahl finden sich Leute, die minus dignis operibus bekleidet sind, die werden an Händen und Füssen gebunden — folglich sind sie mit dem Leibe auferstanden! Passt diese Deutung etwa in den Zusammenhang von Mt 22 1—14? Hat da nicht Tertullian schlankweg die species praesens beiseite gestellt und alles auf die Zukunft bezogen? De pudic. 8 erklärt er, einen Juden lasse die Parabel Lc 15 11ff. als älteren Bruder des Christen nicht zu; denn den v. 29 hätte der Jude nicht sagen dürfen und v. 31 nicht Gott zum Juden — aber ibid. c. 7 wird v. 7 auf die Juden bezogen: „99 Gerechte, die der Busse nicht bedürfen"; posuit illos non quales erant, sed quales esse debuerant, quo magis suffunderentur! Und in c. 9 wird der ältere Sohn von Lc 15 29 31 doch der Jude: non quia innocentes et deo obsequentes Judaei, sed quia invidentes nationibus salutem, plane quos semper apud patrem esse oportuerat! Bedient Tert. sich hier nicht buchstäblich derselben Ausflucht, die er der diversa pars von Auslegern so übel genommen hatte? Wenn die verlorene Drachme sich auf Sünden innerhalb der Kirche bezöge, meint er 7, so könnten es doch nimmermehr Hurerei und Ehebruch sein, sondern nur delicta pro ipsius drachmae modulo ac pondere mediocria, eine Todsünde sei keine Drachme sondern ein Talent, und danach suche man doch nicht mit der Lampe, sondern mit dem ganzen Sonnenlicht! So völlig hat der Verfasser seinen Satz vergessen, dass man, was in der Lage einer Verlorenes suchenden Hausfrau notwendig war, nicht besonders ausdeuten dürfe; auf die Zahl der Drachmen soll nach ihm nichts ankommen; wohl aber auf ihre Grösse und ihr Gewicht! Also darf ich daraus Schlüsse ziehen für den Gedankengehalt der Parabel Lc 15 4—7, dass es nur ein Schäflein ist, was der Hirte sucht, und nicht ein Löwe oder Elephant?

Weiterer Beispiele bedarf es nicht: Tertullian war viel zu geistvoll, als dass wir in seiner Parabelbehandlung nur dasselbe wie bei den

Andern vor oder neben ihm finden könnten; auch über dies Objekt blitzen ihm glückliche, tiefe, grundwahre Ahnungen auf, aber er hält sie nicht fest, seine Exegese ist doch zu befangen, zu dienstbar, nämlich für Dogmatik und Polemik, als dass er sich die Ruhe gönnte, eine neue Bahn zu brechen; auch ist sein Standpunkt derart, dass er ohne Willkür in der Auslegung gar nicht mit den Evangelien fertig wird; sein überspannter Rigorismus und die Sünderliebe, die jedes Wort in Lc 15 athmet, können nur zu scheinbarer Eintracht gezwungen werden; und das πρῶτον ψεῦδος, die Verwechselung von Parabel und Allegorie, musste einen so unermüdlichen Scharfsinn besonders reizen, an all dem Aenigmatischen dieser Dunkelreden sich siegreich zu versuchen. Wie man auch an Cyprian, seinem dankbaren Schüler, sieht, hat er der Nachwelt inbezug auf die Parabeln Jesu nichts genützt; denn, wie gewöhnlich, haben seine Leser sich nicht an seine teilweis vorzügliche Theorie, sondern an seine überwiegend verfehlte, weil unfreie und deutungslustige Praxis gehalten.

Clemens Alexandrinus († c. 220) verfährt mit den Parabeln Jesu ganz wie ein Gnostiker. In dieser Beziehung steht er um nichts höher als Valentin oder Theodotus. Die Ausdeutung der Einzelheiten wird schrankenlos geübt, selbst die Zahlen müssen hier wieder herhalten, die 30, 60 und 100 in der Säemannsparabel (Strom. VI 14 114) αἰνίσσονται die drei μοναί, die der Würde der Gläubigen entsprechend verschieden sind; die Sauerteigparabel δηλοῖ (!) die Verheimlichung des Wortes. ἤτοι γὰρ ἡ τριμερὴς καθ' ὑπακοὴν σώζεται ψυχὴ κατὰ τὴν ἐγκρυβεῖσαν αὐτῇ κατὰ τὴν πίστιν πνευματικὴν δύναμιν ἢ ὅτι ἡ ἰσχὺς τοῦ λόγου ἡ δοθεῖσα ἡμῖν σύντομος οὖσα καὶ δυνατὴ πάντα τὸν καταδεξάμενον καὶ ἐντὸς ἑαυτοῦ κτησάμενον αὐτὴν ἐπικεκρυμμένως τε καὶ ἀσαφῶς πρὸς ἑαυτὴν ἕλκει καὶ τὸ πᾶν αὐτοῦ σύστημα εἰς ἑνότητα συνάγει (Strom. V 12 81). Nach Paed. I 11 96 hat Jesus vortrefflich sich selbst einem Senfkorn verglichen, indem er unter anderm dadurch das Beissende und das Reinigende eines Tadels als heilsame Folge der Herbigkeit und Schärfe zu verstehen giebt.

Aber Clemens ist nicht nur in praxi entschiedener Allegorist, grundsätzlich sucht er den tiefen Sinn der Schrift in geheimnisvoller Uebertragung ihrer Worte auf höhere Gebiete. Eigentlich ist alles Schriftwort der Deutung bedürftige Parabel (s. oben S. 164), und παραβολικῶς und ἀσαφῶς sind ihm identische Begriffe (quis div. salv. 20). Blos der wahre Gnostiker dringt in den Sinn des Lehrers ein, erfasst die Tiefe seiner Worte, νοεῖ καὶ διασαφεῖ τὰ ἐπικεκρυμμένως πρὸς τοῦ πνεύματος εἰρημένα (Strom. VI 15 115). Mit souveräner Verachtung blickt er auf die buchstäbliche Auslegung, sogar die „Deutungen“, welche die

Evangelisten als authentisch liefern, befriedigen seinen Deutungseifer nicht; quis div. salv. 5 fordert er nicht nur, dass wir keins der Worte des Herrn fleischlich verstehen, denn auch Jesus lehre alles mit göttlicher und mystischer Weisheit, sondern er versichert: Auch was von dem in Rätselform Gesprochenen anscheinend vom Herrn selber für seine Jünger erklärt worden ist (ἡπλῶσθαι), bedürfe einer um nichts geringeren sondern auch jetzt noch grösseren Bemühung — διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς φρονήσεως ἐν αὐτοῖς ὑπερβολήν. In welche Verlegenheiten dieser Standpunkt den Häretikern gegenüber geriet, wie er vor ihren grundstürzenden Deutungen sich nur durch Berufung auf den κανὼν ἐκκλησιαστικός zu retten wusste (Strom. VI 15 125), tritt wiederholt bei CLEMENS zu Tage; am originellsten Strom. VII 16 96, wo er den Ketzern sogar das Festhalten an der buchstäblichen Auslegung zum Vorwurf macht (αὐτῇ ψιλῇ ἀποχρώμενοι τῇ λέξει). Die Gründe, die nach CLEMENS die Schrift zur Wahl solcher Geheimsprache bestimmen, haben für uns geringeres Interesse, da sie von ihm keineswegs blos zur Erklärung der Parabellehre Jesu ersonnen sind; wir verlassen diesen „Exegeten", indem wir noch seine Parabeldefinition mitteilen (Strom. VI 15 126): διὸ καὶ μεταφορικῇ κέχρηται τῇ γραφῇ, τοιοῦτον γὰρ ἡ παραβολὴ λόγος ἀπό τινος οὐ κυρίου μὲν ἐμφεροῦς δὲ τῷ κυρίῳ ἐπὶ τἀληθὲς καὶ κύριον ἄγων τὸν συνιέντα, ἤ, ὥς τινές φασι, λέξις δι' ἑτέρων τὰ κυρίως λεγόμενα μετ' ἐνεργείας παριστάνουσα. Aliud dicit aliud sentit parabola, weiter nichts, nicht einmal der Charakter der selbständigen, geschlossenen Rede wird ihr gewahrt, die ganze inbezug auf den Herrn geweissagte „οἰκονομία" erscheint den Ungläubigen als παραβολή (a. a. O. 127) — natürlich, dass da jedes Wort der Bibel παραβολή heissen kann (so quis div. salv. 26 f.), weil jedes ein Mysterium ist, und dass es eine eigene Parabelhermeneutik nicht giebt.

ORIGENES († 254) ist auf dem Wege seines Vorgängers geblieben — ich kann nämlich nicht sagen: vorangeschritten, weil hier kein Vorwärts mehr möglich war. Insofern steht er hoch über allen Aelteren, als er zum erstenmale im Zusammenhang die Schrift zu erklären unternahm; und die Tugenden, die seine exegetischen Arbeiten überhaupt auszeichnen, treten natürlich in seiner Parabelauslegung ebenfalls zu Tage, jene Sorgfalt, die selbst das kleinste Wörtchen des Textes scharf im Auge behält, die Gelehrsamkeit, die zusammenträgt, was irgend zur Erklärung eines biblischen Ausdrucks dienen kann (so bei Mt 13 45 die Ausführungen zur Naturgeschichte der Perle), und die vor allem durch vollständige Sammlung der alt- und neutestamentlichen Parallelen den Begriff jedes Wortes innerhalb der biblischen Gedankensphäre sicher erheben möchte, endlich das Streben, die Prinzipien der Auslegung

klar aufzufassen und gewissenhaft zu befolgen: aber leider sind diese Prinzipien durch und durch verkehrte. Wenn alles in der Schrift ausser dem buchstäblichen noch einen zwei- oder gar dreifachen höheren Sinn hat, so ist jede Möglichkeit, der parabolischen Redeweise in ihrer Eigenart gerecht zu werden, ausgeschlossen.

Hier und da macht ORIGENES einen Ansatz zu vernünftiger Erkenntnis, so in Matth. X 4, wo er unter Hinweis auf Mc 4 30 πῶς ὁμοιώσωμεν ... ἢ ἐν τίνι ... παραβολῇ θῶμεν und wegen Mt 13 34 empfiehlt, zwischen ὁμοίωσις (oder ὁμοιότης) und παραβολή zu unterscheiden, so zwar, dass ὁμοίωσις das Genus darstellt, das in zwei Spezies zerfällt, die ὁμοίωσις im engeren Sinn — die vor den Jüngern gesprochenen Gleichnisse wie Mt 13 44ff. — und die παραβολή — die von den Evangelisten ausdrücklich so titulierte Rede vor den Volksmassen wie Mt 13 3—33. Allein diese Unterscheidung bleibt ohne praktische Folgen, ORIGENES selber nennt auch seine ὁμοιώσεις gelegentlich wieder παραβολαί, und er verfährt bei ihrer Auslegung um kein Haar anders als bei den „Parabeln“ — gleich c. 5 stellt er fest, was der Acker, was der Schatz, was die von dem Finder verkauften Güter sind —, es kommt ihm nur auf den Namen ὁμοίωσις an, weil er die durch den Zweck, die Geheimnisse des Himmelreichs vor Unwürdigen zu verhüllen, belastete Parabel im Verkehr des Herrn mit seinen Getreuen absolut nicht brauchen kann, und nicht „kühn“ genug ist, wie Andre diese Schwierigkeit durch Stillschweigen zu beseitigen. In seinem Kommentar zu Prov. I definiert er die Parabel als Erzählung einer zwar nicht wirklichen aber möglichen Geschichte, deren Wirklichkeit fingiert werde, um in bequem erzählender Form andre durch Uebertragung der Worte zu eruierende Dinge anzudeuten. Das Rätsel soll sich von der Parabel nur durch die Unmöglichkeit seiner Geschichte (er erinnert an Jotham's, Joas' Rede und nicht übel auch an Ez 17) unterscheiden; wie ihm aber das alles durcheinanderläuft, zeigt er, indem er zuletzt die Parabel einen λόγος τροπικῶς δηλωτικὸς αἰνιγμάτων nennt.

„In parabolis et in aenigmatibus locutus est Deus“ sagt er homil. in Ezech. XI 1; weil dort verschiedene Uebersetzungen neben παραβολή vorliegen, muss Ez 17 sowohl ein πρόβλημα wie ein αἴνιγμα wie eine παραβολή sein, es sind eben alles Redeformen, die einen geheimen Sinn haben (σημαίνειν ἐν ἀποκρυφῇ ἀπόῤῥητόν τι), und die ihre Wahrheit erst durch anagogische Auslegung erhalten (κἂν ἀνάγηται εἰς ἕτερα). Die Parabel Mt 18 23—35 z. B. (in Matth. XIV 6ff.) enthält eine Lehre, die auch den ἁπλούστεροι zugänglich ist, nämlich, dass wir, wenn wir von Gott Vergebung unsrer Sünden erlangt haben, aber unserm Nächsten nicht vergeben wollen, die Strafe des Schalksknechtes zu erdulden be-

kommen; allein das ist nur die Schale von dieser μυστικωτάτη παραβολή. Analog den von den Evangelisten gedeuteten Parabeln hat die ἀναβεβηκυῖα διήγησις die schwierige Aufgabe, ἕκαστον τῶν ἐν ταύτῃ zu suchen, nicht blos, wer der König und wer die Knechte und wer der Schuldner von 10 000 Talenten, sondern selbst, wer seine Frau und wer seine Kinder sind, und was sein ἐξελθεῖν (28), ja τί βούλεται ὁ ἀριθμὸς τῶν ἑκατὸν δηναρίων. Nun, der König ist der Sohn Gottes, der zugleich ἄνθρωπος und βασιλεύς war, die Knechte sind die Verwalter des Evangeliums, die Abrechnung mit ihnen bedeutet das Endgericht, bei dem Christus mit den Heiligen anfängt; der Schuldige, wenn man ihn unter den Menschen sucht, ist der Antichrist von II Thess 2, sonst der Teufel, der Gotte soviele Menschen verbracht hat (denn nach Prov 20 6 kann ein Talent Goldes wohl einen Menschen bezeichnen). Alle hier möglichen Fragen zu beantworten will sich ORIGENES doch nicht erkühnen, er findet die Deutung über Menschenkraft hinausliegend und δεομένην πνεύματος Χριστοῦ τοῦ εἰπόντος αὐτά; wer dessen Geist nicht besitzt, kann ja nach I Cor 2 11 nichts von den ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ λελαλημένα ἐν παροιμίαις καὶ παραβολαῖς verstehen; blos durch direkte Hilfsleistung Christi hofft er auch jetzt noch τὰ ἐν τῇ παραβολῇ δηλούμενα καταλαβεῖν. Die Konsequenz, mit welcher ORIG. jedes Wort einer Parabel zu deuten sucht, ist bewundernswerth, so ist ihm in Mt 7 24f. der Regen der Teufel, die Ströme sind die Antichristen, die Winde die bösen Geister, — ganz wie in Jotham's Fabel Oelbaum, Feige und Weinstock Gott der Vater, der Sohn und der heilige Geist, der Dornstrauch aber der Widersacher ist; doch ist auch die Konsequenz anzuerkennen, mit welcher er die Folgerungen aus seinem Parabelbegriff hinnimmt, die wir oben (S. 62f.) gezogen haben. Sind die Parabeln Reden, die τὸν ἔσω νοῦν verbergen, und deren Lösung jedesmal von Jesus den Jüngern mitgeteilt werden musste, so können wir heute nur die mit Sicherheit deuten, deren σαφήνεια die Evangelisten für uns aufgezeichnet haben. Weshalb sie so sparsam in diesem Punkte waren, ist dem ORIG. ganz klar: ἐπεὶ μείζονα ἦν τὰ κατ' αὐτὰς δηλούμενα τῆς τῶν γραμμάτων φύσεως, und die Welt würde die zu den Parabeln geschriebenen Bücher nicht fassen. So muss der Geist Gottes in unsern Herzen die Arbeit der Evangelisten fortsetzen: ORIG. lässt nicht nur häufig die Wahl zwischen verschiedenen Deutungen, er gesteht offen ein, dass er sich nicht zutraue, alle Tiefen des Parabelsinnes ergründet zu haben, aber weniges sei besser denn nichts. Die Unsicherheit aller Parabelexegese ist hiermit prinzipiell anerkannt; nur der darf über sie mitreden, den Jesus mit dem Licht der Erkenntnis erleuchten will — wer stellt fest, ob die angebliche innere Erleuchtung nicht eine Illusion ist?

Der wissenschaftliche Bankerott der bisherigen Parabelauffassung offenbart sich bei Orig. am deutlichsten, weil er aufrichtig die Schwierigkeiten, mit denen er zu kämpfen hat, namhaft macht und nicht souverän wie Clemens seine Ansichten als die selbstverständlich richtigen hinstellt. Redepenning (Origenes, Bonn 1841/46, II 209) nennt den Origenes „Meister in der Auslegung der Gleichnisse". Freiwillig habe er hier seinem Scharfsinn Schranken gesetzt, „indem er es erkannte, dass hier doch immer nur eine teilweise Uebereinstimmung zwischen Bild und Sache zu erwarten sei". Zu der Parabel von den Fischen bemerkt er nämlich (in Matth. XII, vgl. c. 13), jedes Abbild könne den Gegenstand nur unvollkommen darstellen, bei Statuen, Gemälden und Wachsbildern sei es ja auch nicht anders; ebenso würde denn auch in den evangelischen ὁμοιώσεις das Himmelreich nicht wegen aller seiner Eigenschaften mit dem, worauf die Vergleichung geht, verglichen, sondern nur διὰ τινὰ ὧν χρήζει ὁ παραληφθεὶς λόγος. So seien z. B. die Fische im Netz Mt 13 48 ihrer Natur nach faul oder schön, die Bürger des Himmelreichs aber würden was sie sind durch freien Willen; und die Fische verlören dadurch, dass sie ins Netz geraten, ihr Leben — das Schlimmste, was ihnen überhaupt passieren kann! — bei den Menschen dagegen sei am schlimmsten der Aufenthalt im Meer, die Einholung ins Netz unter allen Umständen ein Gewinn. Bei Gelegenheit von Mt 13 52 betont Orig. sogar, dass der, der mit einem Andern verglichen werde, von diesem Andern notwendig verschieden sei und folgert daraus, dass der für das Himmelreich geschulte Schriftgelehrte jemand anders als der Hausherr, der Neues und Altes aus seinem Schatz hervorthut, sein müsse. Allein wie der Zweck dieser Erklärung hier blos ist, den Schriftgelehrten als den Christen, den Hausherrn als Christus zu deuten, so dienen auch sonst derartige Worte keineswegs zur Warnung vor einer zu viel suchenden Deutelei, sie sollen nur den Exegeten entschuldigen, der die Inkongruenz seiner Deutung gegenüber den Textworten spürt.

Mit Orig. ist die erste Periode in der Geschichte der Parabelerklärung abgelaufen. Eine neue Bahn hat er auf diesem Gebiete nicht gebrochen, er hat nur den Weg der Früheren konsequenter und methodischer verfolgt und ihre Praxis in Theorie gefasst; aber ich kann seine Theorie auch hier „nur eine Systematisierung des Verkehrten" nennen[1]. Die Parabel ist ihm, wie den Andren vor ihm, die Rätselrede κατ' ἐξοχήν; jeder Gedanke an die Einheitlichkeit der Parabel ist

[1] Fr. Overbeck: Ueber Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der neutestamentlichen Schriften in der Theologie[2]. Basel 1875. S. 10.

aufgegeben; Wort für Wort werden ihre Begriffe ohne alle Rücksicht auf Zusammenhang übertragen; nicht einmal für continuae translationes sieht man sie an, dann wäre sie noch nicht dunkel genug, sondern für ein Sammelsurium von Metaphern, aus dem daher auch Alle, Häretiker wie kirchliche Theologen, herauslesen, was sie wollen, was sie als vom Geist ihnen offenbart vorgeben können. Kein Wunder, dass da die „Unbrauchbarkeit" der Parabel „zur Entscheidung dogmatischer Streitigkeiten" ausgesprochen wird. OVERBECK (S. 9) hat Recht: „diese erste Periode der theologischen Schriftauslegung der alten Kirche ist die schlimmste." Sie ist „von ganz naiver Wildheit" — selbst den ORIGENES nicht ausgenommen.

Die zweite Periode rechne ich von ihm bis zur Reformation. Ich dürfte über sie stillschweigend hinwegschreiten, wenn es wahr wäre, was REDEPENNING a. a. O. II 212 versichert, die späteren griechischen und lateinischen Väter seien in der grammatischen Interpretation über das, was ORIG. gab, kaum ausnahmsweise hinausgekommen; nur HIERONYMUS habe in der Exegese ihn übertroffen. Da ich nicht blos in Bezug auf HIERONYMUS entgegengesetzter Meinung bin, werde ich die Stellung dieser Väter zu den Parabeln wenigstens an einzelnen hervorragenden Repräsentanten zu beleuchten versuchen.

Von den noch nicht erwähnten Vätern der vornicänischen Periode hat freilich keiner den ORIG. auch nur erreicht. Die Lateiner bieten wenig Selbständiges, was unser Gebiet anlangt, und der einzige Grieche, dem man diesen Vorwurf nicht machen kann, METHODIUS († 311) teilt mit seinem Gegner ORIG. hier vor allem die Fehler. Er geht seine eignen Wege; z. B. deutet er Mt 7 6 (περὶ τῶν γενητῶν I, s. N. BONWETSCH, Meth. von Olympus 1891 I 340) unter entschiedener Verwerfung der landläufigen Auslegung die Perlen auf die Tugenden, wie ἁγνεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη und ἀλήθεια, die Schweine auf die unzüchtigen Lüste („denn diese gleichen den Schweinen"). Aber in der Allegorisierung jeder Einzelheit in den Parabeln kennt er so wenig Grenzen wie ORIG.: unter den drei Nachtwachen, in denen der Hausherr kommen kann Lc 12 38, versteht er im Συμπόσιον die drei Lebensalter. In Lc 15 4ff. ist ihm der Hirte Christus, seine hundert Schafe die Vollzahl der seligen Wesen, denen einst auch der Mensch zugehörte, bis er in die Irre lief, und Christus ihm nachgehend den Himmel verlassen musste; die Mt 18 12 genannten Berge sind die Himmel, in denen die 99 Engelklassen zurückbleiben. Am behaglichsten schwelgt METHODIUS in Deutung bei Mt 25 1ff. Symp. VI, wo sogar die „Mitternacht" als das Reich

des Antichristen, die Zehnzahl (Ι΄) als τὴν ἀπευθύνουσαν μόνην ὁδὸν εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀποτυπούμενος vorgeführt, und die gleiche Teilung in je fünf daraus erklärt wird, dass auf beiden Seiten die Haltung der fünf Sinne, dieser Thore der Weisheit, das Entscheidende ist — dort bleiben sie rein und jungfräulich, hier werden sie beschmutzt mit Sünden!

Im Abendland haben sich etwas später HILARIUS († c. 366) zu Mt und AMBROSIUS († 397) zu Lc, beide aber auch in ihren übrigen Schriften vielfach mit den Parabeln beschäftigt, durchweg im Geiste des ORIG., jener noch mit einiger Freiheit, dieser sehr abhängig von seinem Muster. HILAR. erkennt z. B. beim Senfkorngleichnis Mt 13 32 nicht blos in den Zweigen die Apostel „Christi virtute protensos et mundum inumbrantes", und in den Vögeln des Himmels die Heiden; er weiss sogar, warum diese sich nach Ruhe sehnen, weil sie aurarum turbine id est diaboli spiritu flatuque gepeinigt sind. Doch trifft er ein paar Mal genau das Richtige, so Mt 5 25 f., wo er wegen des Zusammenhanges jede Deutung des „Widersachers" verbietet, und zu Mt 18 23 ff.: Ad perfectae bonitatis affectum comparationis posuit exemplum, sagt er, erzählt ganz kurz den Hergang, um mit erstaunlicher Enthaltsamkeit zu schliessen: absoluta autem comparationis ejus est ratio atque ab ipso Domino omnis exposita est. Dementsprechend findet er es überflüssig, über die vom Herrn schon erklärten (absolutae) Parabeln in Mt 13 noch weiter zu reden, was besonders gegenüber ORIG. hervorgehoben zu werden verdient; die evangelischen Auslegungen bleiben bei dem Abendländer denn doch von neuer, tieferer Deutung verschont. Wie des AMBROSIUS eigene Fündlein aussehen, mag man nach Lc 13 19 beurteilen, wo er den Menschen, der das Senfkorn εἰς κῆπον ἑαυτοῦ ἔβαλεν, für Joseph von Arimathia hält, der den Leichnam Jesu (= κόκκος σ.) ἦρε und ihn vorläufig ἐν τῷ κήπῳ bei Golgatha (Joh 19 41 f.) niederlegte! Trotzdem aber werden die Zweige des Senfbaumes auf alle Apostel und Märtyrer gedeutet, denn wer in deren Schatten sitzt, braucht vor den Gluten der Hölle, vor den Stürmen der Teufelsbosheit sich nicht zu ängstigen.

Ein morgenländischer Zeitgenosse dieser Beiden ist ATHANASIUS der Grosse († 373). Unter seinen Werken soll sich „der älteste oder zweitälteste Katalog der Gleichnisse" finden. In der Benediktinerausgabe der Opera S. Athanasii II 1698 S. 311 ist ein Aufsatz abgedruckt mit dem Titel Ῥήσεις καὶ ἑρμηνεῖαι παραβολῶν τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου. VAN KOETSVELD (II 515) glaubt, wir hätten hier wohl einen Auszug von späterer Hand vor uns aus dem, was in den Werken des

Athanasius zerstreut über „Parabeln“ vorkam. Er registriert den Inhalt dieser in Form von Fragen und Antworten verlaufenden Erklärung, nennt ihn aber ziemlich wertlos, da in der Handschrift etwas fehle, und ganz Fremdartiges wie Fragen über das Verbot des Haarscheerens Lev 19 27 eingemischt werde. Bisweilen sei die Bedeutung richtig getroffen; manchmal aber werde wild drauf los gegriffen, so zu Mt 21 28—32, wo der Vater Gott, der eine Sohn den Judas — vielmehr: die Juden! —, der andre das Volk aus den Heiden vorstellen solle. Indess schon das τοῦ Χρυσοστόμου vor Frage 35 und Κυρίλλου vor 36 beweist, dass wir es hier mit einem Exzerpt aus verschiedenen Vätern zu thun haben; der Sammler dürfte wegen der Erwähnung der Franken dem späteren Mittelalter angehören, und falls die Ueberschrift überhaupt von ihm herrührt, ist es nur Zufall, dass unter den παραβολαί, die er interpretieren will, auch einige Parabeln Jesu sich befinden. Ihm ist παραβολή, was irgend das Thema einer „Frage“ bilden kann, sonach darf uns sein „Katalog“ von Parabeln an dieser Stelle gar nicht interessieren. Möglich, dass er Einiges aus Athanasius entlehnt hat, aber Athan. ist kein hervorragender Exeget gewesen; was wir von ihm gelegentlich an Gleichnisdeutungen mitgeteilt bekommen, ist nur Abglanz von älteren Alexandrinern.

Nein, das Verdienst, den ersten Parabelkatalog entworfen zu haben, gebührt, so viel wir wissen, dem Gregor von Nazianz († 390). In der Benediktinerausgabe seiner Werke, deren 2. Band B. Caillou besorgt hat (Paris 1842), stehen hinter 4 Liedern (I 1, 20—23), in welchen Gregor die Wunder Jesu nach jedem der 4 Evangelien besungen hat, 4 Lieder (I 1, 24—27), in denen τοῦ αὐτοῦ παραβολαὶ καὶ αἰνίγματα in kurzer Benennung versifiziert auftreten, erst die bei Mt (17, ausser den selbstverständlichen: 7 24ff. und 25 31—46), dann die bei Mc (4, nämlich aus Mc 4 drei und 12 1ff.), dann die bei Lc (22, darunter die vom Wucherer, vom faulen Freund, vom nur zeitweilig gewichenen unreinen Geiste 11 24—26, vom spät heimkehrenden Hausherrn 12 36ff. und vom treuen Haushalter 12 42ff., aber nicht 4 23 5 36ff. 6 39 12 39—41 [Dieb] 17 7ff. 14 7ff.), endlich S. 280—286 in 106 Hexametern: Παραβολαὶ τῶν δ' Εὐαγγελιστῶν[1]. Das letztgenannte carmen 27 hat van K. wert gehalten, es wörtlich übersetzt in sein Werk aufzunehmen (II 516f.); leider nicht ohne mehrfaches, zum Teil sinnstörendes Missverstehen. Auch die lateinische Uebersetzung und die Randnoten Caillou's befriedigen nicht. Der Kirchenvater

[1] Stücke dieses Gedichtes sind, ein wenig verändert, in das grössere Lied I 2, 2 (S. 338ff.) 371ff. aufgenommen worden.

will offenbar die chronologische Reihenfolge beobachten, darum beginnt er mit Mt 7 24 ff. und den Parabeln Mt 13; teils die nötige Rücksichtnahme auf Lc, teils sein Wunsch, Zusammengehöriges möglichst beieinanderzulassen, haben einige Abweichungen herbeigeführt. So steht die Schalksknechtparabel vor der vom ungerechten Haushalter, die beiden auf die Rückkehr Jesu von seiner himmlischen Herrlichkeit her bezogenen Lc 12 35 ff. 42 ff. hinter der von den 10 Jungfrauen. Absolute Vollständigkeit hat er nicht angestrebt, sonst hätte er jetzt nicht die Parabeln vom Sauerteig und vom Wucherer, die er in No. 24 und 26 anerkennt, übergangen; im Ganzen ist sein Plan wohlgelungen. Er giebt nicht eine trockne Aufzählung von Titeln, ebensowenig eine ermüdende Umschreibung der evangelischen Erzählungen, sondern eine kurze Bezeichnung des Grundgedankens jeder Parabel, am liebsten in der Form, dass er seine persönliche Stellungnahme zu demselben schildert. „Ich fürchte, weil ich das Fundament meines Lebens auf Sand gestellt, von Flüssen und Winden zerrissen zu werden“, so hebt er an und schliesst: „Mein Flehen geht dahin, dass das Talent, welches Gott mir eingehändigt hat — wenn er auch Andern reichere Gnade zugemessen —, in meinen Händen nicht ohne Nutzen bleibe, noch die Mine, die Allen gleichmässig zuerteilte Gnadengabe der natürlichen Vernunft (VAN K. falsch: „des natürlichen Wortes“), sondern ich etwas Segensreiches leisten und Lob dafür empfangen möge, nicht aber bittre Strafe und verdiente Schmach.“ Wie er allegorisiert, offenbart sich freilich in jeder Zeile; wie Mine und Talent geistliche Gaben, so bedeutet das σιτομέτριον Lc 12 42 den λόγος στερεός, die Fische Mt 13 47 ff. sind die Gläubigen, das Meer ist die Welt, die Fischer sind die Apostel, das Netz ist das Evangelium; die Stunden in Mt 20 bezieht er auf die Lebensalter, in denen die verschiedenen Menschen Christen werden. Aber er dehnt dies Deuten nicht weiter aus, als es das Interesse des seiner Auffassung nach in einer Parabel ausgeprägten Grundgedankens allenfalls verträgt, z. B. 32—35: Ich habe, frühmorgens in Gottes Weinberg eingetreten, grössere Mühen als Andre ertragen, möchte aber nur gleichen Lohn und Ruhm mit den Letzten haben. τίς φθόνος, εἰ μόχθοισι πόθον θεὸς ἀντιφερίζει; wie dürfte ich neidisch sein, wenn Gott die Sehnsucht nach Arbeit der Arbeit gleichstellt! Die Benediktiner wie VAN K. haben den v. 35 falsch verstanden; GREGOR verteidigt die göttliche Gerechtigkeit, die sämtlichen Arbeitern gleichen Lohn auszahlt, weil die Qual der Sehnsucht nach Arbeit — τίς ἡμᾶς ἐμισθώσατο! — den Anstrengungen eines mühevollen Arbeitstages gleichzuachten sei. Nach ihm lehrt die Parabel: Alle getreuen

Christen empfangen nach dem Tode die gleiche Seligkeit, gleichviel ob sie früh oder spät Christen geworden sind: denn, was die Einen an Arbeit und Mühe mehr haben, das haben die Andern an Arbeits- und Mühelosigkeit mehr: nicht arbeiten können im Weinberg Gottes sieht der Christ als ein Unglück, einen Verlust an. Dies ist nicht nur ein feiner und sinniger Gedanke — GREGOR fühlt die Notwendigkeit, jede Parabel als ein Ganzes für sich zu fassen und einen bestimmten Sinn, eine Lehre ihr zu entnehmen: immerhin ein Fortschritt über das Niveau der ersten Periode ist schon das, dass er die Parabeln Jesu als ein eigentümliches Gebiet, sogut wie die Wunder Jesu betrachtet. Allerdings αἰνίγματα sind sie auch ihm noch: σκοτίων αἰνίγματα δέρκεο μύθων ruft er carm. 24 1, aber der Name μῦθοι, der im folgenden Lied 1f. wiederkehrt (μύθους δ' ἀγόρευσε παρβλήδην) ist ein Beleg, dass er die Verwandtschaft mit der Fabel, die damals schon lieber μῦθος als λόγος tituliert wurde, spürt; auch bestätigt seine besonnene Auswahl, die kein Stück aus Joh in diesem Kreise brauchbar findet, dass er mit παραβολή den Begriff einer erdichteten Erzählung verbindet, die Rätselcharakter nur darum trägt, weil sie himmlische Dinge, Gesetze und Verhältnisse umschliesst. Minder passend erscheint alsdann der Name παροιμίαι, den er carm. 26 1 für die Lucasparabeln wählt, aber dieser Ersatz des in den Rhythmus sich nicht schickenden παραβολαί hat bei einem Manne wie GREGOR nichts Gefährliches; denn er war weit entfernt, das ἐν παροιμίαις λαλεῖν mit Joh unbedingt für ein unverständliches Reden zu halten, dazu hat er selber zu viele παροιμίαι gebraucht und wahrlich nicht um zu verdunkeln; z. B. in dem Liede σύγκρισις βίων I 2, 8 242f. ein Sprichwort, das Mancher nicht für so alt halten würde:

eine Schwalbe macht noch keinen Sommer,
ein weiss Härlein macht noch keinen Greis.

Von παροιμία teilt BASILIUS († 379)[1], der Freund GREGOR's, eine treffende Definition mit (homil. XII 2 in principium Proverbiorum, MIGNE, Patrol. gr. 31, 388): ῥῆμα παρόδιον τετριμμένον ἐν τῇ χρήσει τῶν πολλῶν καὶ ἀπὸ ὀλίγων ἐπὶ πλείονα ὅμοια μεταληφθῆναι δυνάμενον. Wie richtig dieselbe ist, kann man an dem eben zitierten Beispiele erproben,

[1] Die Notiz SALMERON's „B. Basilius integrum in Parabolas Domini interpretandas edidit volumen" hat VAN K. (II 518) zu der Behauptung veranlasst: „BASILIUS muss auch ein Werk über die Gleichnisse geschrieben haben, von welchem wir indess weder den Umfang noch die Tendenz kennen." Diese Mythe ist aus dem Zufall entsprungen, dass der lateinische Uebersetzer des OECUMENIUS zu I Tim 5 21, wo ein Wort des BASILIUS ἐν ἑρμηνείᾳ τῶν παροιμιῶν zitiert wird, sich die Version „in interpretatione Parabolarum" erlaubt hat, obwohl es sich um das alttestamentliche Spruchbuch handelt.

indem man es angewendet denkt auf jemanden, der nach argem Vorleben seine bussfertige Umkehr durch **eine** That der Selbstverleugnung gewährleistet wähnt. Freilich glaubt Basil. diesem vulgären Begriff von παροιμία den kirchlichen gegenüberstellen zu müssen, wonach sie einen λόγος darstellt „ὠφέλιμος, μετ' ἐπικρύψεως μετρίας ἐκδεδομένος πολὺ μὲν τὸ αὐτόθεν χρήσιμον περιέχων, πολλὴν δὲ καὶ ἐν τῷ βάθει τὴν διάνοιαν συγκαλύπτων“. Wegen Joh 16 25 darf eben die sprichwörtliche Rede τὸ πεπαῤῥησιασμένον καὶ δεδημοσιευμένον τῆς διανοίας nicht haben, sondern muss auf Umwegen ihren Sinn den Scharfsichtigen klar machen. Die Parabeln sieht Basil. aber gleichfalls unbefangener an als die früheren Griechen; der Satz: αἱ παραβολαὶ οὐκ ἐπὶ εἴδους τὰ θεωρήματα πληροῦσι, πρὸς δὲ τὴν ὑπόθεσιν τὸν νοῦν ὁδηγοῦσι bedeutet einen eminenten Fortschritt gegenüber Origenes, sowohl indem er die Aufmerksamkeit von den Einzelheiten auf den Grundgedanken, das eigentliche Argument der Rede hinlenkt, als auch indem er halb unwillkürlich den wegweisenden Charakter der Parabel betont, anstatt des wegversperrenden. Wir besitzen aus der Feder des Basil. nur **eine** ausführliche Erklärung einer Parabel, eine Homilie über den thörichten Reichen Lc 12 16 ff. (Migne a. a. O. S. 261 ff.), leider gerade eine Parabel, mit der selbst der beeifertste Allegorist nicht viel anfangen kann; aber, wenn auch Basil. mehrfach fremde Züge einträgt und das Gesicht des Reichen verschiebt, so hat er immerhin das Verdienst, eine bestimmte Deutung des πλούσιος, etwa auf Judas Ischarioth oder auf den Teufel, wie Andre sie beliebten, gar nicht erwähnt zu haben.

Was die Kappadocier — Gregor von Nyssa neigt etwas mehr zu origenistischem Tiefsinn und Vieldeuterei, und Ephraem Syrus[1] vertritt ziemlich die gleiche Haltung — auf einen besseren Weg in der Parabelauffassung geführt hat, war vorzüglich wohl ihre gründliche wissenschaftliche, speziell auch rhetorische Bildung. Von ihren Lehrern in Athen erfuhren sie über eine der Verhüllung dienende παραβολή nichts, und da sie alle mit Bewusstsein und gern selber Vergleichungen und Gleichnisse, selbst Parabeln zu Zwecken der Veranschaulichung und Ueberführung verwendeten, war es ihnen kaum möglich, die neutestamentliche Rede mit herkömmlicher Unbefangenheit rein als Geheimsprache zu behandeln.

---

[1] Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo doctore Syro, in latin. transl. a J. B. Aucher, cuius versionem emendavit etc. G. Moesinger, Venetiis 1876. Vgl. z. B. S. 166 f. über Lc 13 6 ff.: der Gärtner ist das Gesetz, die drei Jahre die drei Gefangenschaften der Juden, das eine zugelegte die 70 Wochen von der Rückkehr aus dem Exil bis auf Christus.

Aehnliche Einflüsse müssen wir auch als günstig mitwirkend bei Chrysostomus, dem jüngeren Zeitgenossen der drei grossen Kappadocier († 407) voraussetzen. Er hat in seinen Homilien über das Matthäusevangelium reichlich Gelegenheit, seine Auffassung der „Parabel“ zu offenbaren, und seine Auffassung ist in jedem Betracht die vorzüglichste, die die kirchliche Wissenschaft in 15 Jahrhunderten erzeugt hat. Haltbar ist freilich sein Standpunkt nicht, er ist ein subjektiv befriedigender Kompromiss zwischen den unantastbaren Daten der Evangelien über Art und Absicht der Parabellehre und einem feingebildeten Gefühl für das Bildliche in der Rede nebst gesunden Voraussetzungen über das Verhältnis Jesu zu seiner Zuhörerschaft; der Mangel an voller Einheitlichkeit und innerer Wahrscheinlichkeit bei dieser Lösung konnte aber doch nicht auf die Dauer verborgen bleiben.

Αἰνιγματικῶς ἔμελλε διαλέγεσθαι gesteht Chrys. hom. 44 zu Mt 13 3 ein, weil der rätselhafte Charakter der Parabeln in diesem Kapitel so stark betont wird; aber sogleich fügt er bei, dies sei nur um der unter das Volk gemischten Pharisäer willen geschehen. Eine Absicht zu verstecken traut er Christo überhaupt nicht zu; der Text muss sich (hom. 45) gefallen lassen, so gedreht zu werden, dass die Absicht, nicht zu sehen und nicht zu hören, den Menschen zugeschrieben wird, dem Herrn aber die, jeden zu heilen, der noch von seinem bösen Wege umkehrt, selbst Mt 13 15 spricht Jesus, um die Verstockten an sich zu ziehen und zu reizen. V. 12 muss besagen: jedem, der nur den Wunsch hat die Mysterien des Himmelreichs zu empfangen, dem werden sie gegeben; von einem Nichtverstehenkönnen will Chrys. um keinen Preis etwas wissen: die Parabeln sind wohl dunkel, συνεσκιασμένα ihr Inhalt, aber sie wollen die Volksmenge zum Fragen antreiben πρὸς ζήτησιν διεγεῖραι, vgl. hom. in ps. 48 4. Die Apostel fragen denn ja auch ganz ohne Furcht 36 hom. 47. Dass es mit der Dunkelheit der Parabel aber überhaupt nicht so schlimm bestellt ist, ersehen wir daraus, dass die Jünger nur nach der Unkrautparabel fragen, die vom Senfkorn und Sauerteig haben sie also schon ohne Deutung ὡς σαφεστέρας verstanden. Erst recht ist das bei den Parabeln 44—51 der Fall, die können sie selber verstehen, weil sie durch die früheren bereits weiser geworden sind. Sonach hat die Parabelrede ausser dem andern auch dies zu Stande gebracht τὸ διορατικωτέρους αὐτοὺς ποιῆσαι. Das genügt, um den Eindruck, den Chrys. eigentlich von der Parabel hat, zu erkennen. Sie ist ihm ein ausgezeichnetes Lehrmittel, verdunkelt nur momentan, um nachher desto klarer zu machen. Anderswo (hom. 44 zu Mt 13 3) äussert er sich: Christus rede in Parabeln, ἵνα καὶ ἐμφαντι-

κώτερον τὸν λόγον ποιήσῃ καὶ πλείονα τὴν μνήμην ἐνθῇ καὶ ὑπ᾽ὄψιν ἀγάγῃ τὰ πράγματα — wie es auch die Propheten thun; kurz die Parabel dient zur Veranschaulichung. In der Synopsis Scripturae S. (ed. Parisina II 1835 tom VI 1 442) definiert er die Parabeln (Prov 1 6) als εἰκόνες τῶν λεγομένων, in denen τὸ λεγόμενον διὰ τὴν ὁμοιότητα καταλαμβάνεται, und mit Berufung auf Mc 4 30 rechnet er sie zu den eine ὁμοίωσις enthaltenden Redeformen; wie er das versteht, wird aus den Beispielen von παραβολαί im Spruchbuche klar, die er anführt, nämlich 25 13 (s. oben S. 37) und 25 14: ὥσπερ ἄνεμοι καὶ νέφη καὶ ὑετοὶ οὕτως ὁ καυχώμενος ἐπὶ δόσει ψευδεῖ. Aber am beredtesten ist die Stelle, wo er zu Mt 13 33 Jesus entschuldigt, dass er in einer Rede von so hehren Dingen, wie das Himmelreich, Senfkorn und Sauerteig erwähne: ἀνθρώποις γὰρ διελέγετο ἀπείροις καὶ ἰδιώταις καὶ δεομένοις ἀπὸ τούτων ἐνάγεσθαι· οὕτω γὰρ ἦσαν ἀφελεῖς ὡς καὶ μετὰ ταῦτα δεηθῆναι ἑρμηνείας πολλῆς. Deutlicher kann ers doch wohl nicht verraten, dass er in der Parabelrede einen volkspädagogischen Versuch, ein Herabsteigen zu der Fassungskraft der sinnbefangenen Menge sieht: wenn sie die Parabeln nicht verstehen, so ist das ein Beweis ihrer Geistesschwäche: ist damit das Aenigmatische, das Dunkle nicht aus der Parabel fort und in die Hörerschaft allein verlegt? Die Parabel δηλοῖ, δεικνύει, κατασκευάζει pflegt er zu sagen, αἰνίττεται ist mehr von Früheren übernommen.

Dieser Fortschritt in der Erkenntnis des Zwecks der Parabelrede ist angesichts der evangelischen Texte nur begreiflich als Folge einer gesunden Auffassung von ihrem Wesen. Solche ist denn auch in dreifacher Hinsicht zu konstatieren, einmal in der Betonung des vergleichenden Charakters der parabolischen Stücke, sodann in dem Protest gegen die Ausdeutung aller Bestandteile einer Parabel, endlich in dem Streben, den einen Grundgedanken derselben klar festzustellen und von diesem die weitere Auslegung beherrschen zu lassen. In der Homilie zu ψ 48 4 erhebt Chrys. die verschiedenen Bedeutungen, in denen das Wort παραβολή in der Schrift begegne. Als λάλημα, ὑπόδειγμα, ὀνειδισμός, διήγημα glaubt er es erklären zu müssen; für uns hier ist von Interesse, dass er es als αἰνιγματώδης λόγος, ὃ πολλοὶ λέγουσι ζήτημα zwar im Simsonrätsel Judd 14, als τροπολογία in Ez 17, als τύπος oder εἰκών im Hebräerbrief, aber nicht in den Evangelien findet: dort ist es ἡ ὁμοίωσις. Ganz vergessen hat er diese Definition bei seiner Exegese nicht; ich führe als Beweis einige Sätze an wie zu Mt 13 4—9: Gleichwie der Säemann die Ackerstücke nicht unterscheidet, sondern einfach, ohne Unterschiede zu machen, den Samen ausstreut, ebenso unterscheidet auch Christus nicht zwischen Arm

und Reich u. s. w. Oder zu Mt 13 24ff.: Nachdem das Feld bestellt ist und nichts mehr zu thun übrig ist, sät der Feind etwas hinein, gleichwie es auch die Häretiker machen. Und bei Mt 24 32f., dem Gleichnis vom Feigenbaum, das er abwechselnd παράδειγμα und παραβολή nennt: ὥσπερ γὰρ τοῦτο ἀνάγκη, οὕτω κἀκεῖνο. καὶ γὰρ ὅπουπερ ἂν ἐθέλῃ τὸ πάντως ἀποβησόμενον λέγειν, φυσικὰς ἀνάγκας εἰς μέσον παράγει. — Gegen die spitzfindige Ausdeuterei jedes einzelnen Zuges empört sich sein guter Geschmack, die Stundenzahlen in Mt 20 1ff. veranschaulichen nur zusammen die Verschiedenheit der Lebensalter, in denen die Bekehrung eintritt, die Dreizahl Mt 13 33 bei dem Weizenmehl nur im allgemeinen den Begriff der Menge. Immer wieder warnt er vor der masslosen Akribologie, vor dem πολυπραγμονεῖν; selbst ein so hervorragender Zug wie die Beschwerde der Neidischen in Mt 20 10—14 soll nicht ernst genommen werden: Christus wolle dadurch nur lehren, die Letztgedungenen hätten so grosse Ehre erlangt, dass bei Andern wohl Neid entstehen könnte: „gerade wie wir es oft auch machen, wenn wir sagen: der und der hat mir förmlich Vorwürfe gemacht, dass ich Dich so hoher Ehren gewürdigt habe, ohne dass wir angeklagt worden sind und ohne dass wir jenen verleumden wollen, sondern nur um die Grösse der erteilten Gabe zu veranschaulichen." Besonders instruktiv dürfte die zu Mt 13 36 gegebene Notiz sein: „Und was ich immer gesagt habe, man dürfe die Parabeln nicht Wort für Wort auspressen (οὐ κατὰ τὴν ῥῆσιν ἐπεξιέναι), weil viele Albernheiten (ἄτοπα) sich dann ergeben würden, das bestätigt hier Jesus selber zu unsrer Schulung durch die Art, wie er seine Parabel auslegt. Er sagt nämlich nicht, wer die herantretenden Knechte (27) seien, zeigt vielmehr, dass er jene nur aus ästhetischen Gründen erwähnt hat und um das Bild durchzuführen. Darum lässt er jenes Stück beiseite und deutet die Hauptpunkte, um derentwillen die Parabel gesprochen worden ist." Konnte CHRYS. deutlicher als durch dies ὅπερ ἔλεγον ἀεί zu verstehen geben, dass er sich wohl bewusst ist, hier einen Standpunkt zu vertreten, der in der Kirche viele Widersacher hat, der sich erst durchkämpfen muss? — Einen wie wichtigen Gesichtspunkt er mit dem Hinweis auf die Auslegung dessen, δι᾽ ἃ ἡ παραβολὴ εἴρηται, aufgestellt hatte, mag er selber nicht geahnt haben; es ist nicht sein geringster Ruhm, dass er es nicht bei der Negation, dem Protest gegen die Deutungsspielerei gelassen, sondern einen positiven Massstab für die Grenzbestimmung zwischen den Hauptsachen und dem Beiwerk gefunden hat. Zu Mt 20 1ff. spricht er es am klarsten aus: οὐ χρὴ πάντα τὰ ἐν ταῖς παραβολαῖς κατὰ λέξιν περιεργάζεσθαι ἀλλὰ τὸν σκοπὸν μαθόντας, δι᾽ ὃν συνετέθη, τοῦτον δρέπεσθαι καὶ μηδὲν πολυπραγμονεῖν

περαιτέρω. Also nur der Zweck, der Grundgedanke einer Parabel ist aufzusuchen; das macht der Zusammenhang leicht, im vorliegenden Fall ist es der, die noch in hohem Alter sich Bekehrenden mit Zuversicht zu erfüllen: auch ihnen steht der Zugang zum Genuss der Seligkeit noch offen. Ebenso will er Mt 18 23ff. nur ὁδῷ προϊέναι τῆς παραβολῆς ἁπάσης. Chrys. hat ein lebendiges Gefühl dafür, dass die Parabel nur wirkt, wenn man sie eigentlich und als Ganzes versteht, dass sie eine Redeeinheit ist, die ἀπὸ τῆς κοινῆς συνηθείας (zu Mt 18 12) oder ἀπὸ τῶν κοινῇ συμβαινόντων den Beleg für eine συνήθεια oder ein συμβαῖνον auf geistlichem Gebiet beschaffen soll.

Freilich hat er nicht vermocht mit einem Schlage sich von allen traditionellen Vorurteilen loszumachen. Wie er bei dem „Gleichnis" Mt 24 28 nach bekannten Mustern die Adler auf die Menge der Engel, der Märtyrer und aller Heiligen deutet, so erklärt er zu Mt 25 1—3 die Lampen gewichtig für αὐτὸ τὸ τῆς παρθενίας χάρισμα τὸ καθαρὸν τῆς ἁγιωσύνης, und das Oel für Menschenliebe, Barmherzigkeit, Hülfsleistung an Bedürftige, oder bemerkt zu Mt 20 1: ἀμπελῶνα μὲν τὰ ἐπιτάγματα τοῦ Θεοῦ φησὶν εἶναι καὶ τὰς ἐντολάς, χρόνον δὲ τῆς ἐργασίας τὸν παρόντα βίον. Hier haben wir wieder die Uebersetzung der einzelnen Bildzüge, als wären sie nur Metaphern. Aber wenn es charakteristisch ist, dass Chrys. hierin einfach das allgemein Angenommene adoptiert — kaum eine „Deutung" habe ich bei ihm gefunden, für die er nicht Vorgänger besässe, — so ist um so mehr zu beachten, wieviel sparsamer er mit dieser Methode vorgeht, als alle Andern; Mt 7 24ff. bedeuten ihm Regen, Giessbäche und Winde nicht jeder etwas Besonderes, sondern nur zusammen „μεταφορικῶς τὰς ἀνθρωπίνας συμφορὰς καὶ δυσπραγίας; Mt 22 4 findet er mit ἄριστον, ταῦροι und σιτιστά ganz schlicht die Grösse der φιλοτιμία und τρυφή und πανδαισία, mit der Gott uns begnadet, beschrieben (während Origenes das Menschenmögliche hineingeheimnisst, z. B. τὸ πνευματικὸν τῆς αὐτῆς θεωρίας in die σιτιστά s. tom. XVII 22 in Mt); er vergisst eben nicht, dass der natürliche Verlauf der fingierten Erzählung manches absolut notwendig macht, was zunächst für den geistlichen Inhalt bedeutungslos ist: z. B. dass Mt 25 9 die thörichten Jungfrauen auf den Rat hin: „gehet und kaufet Euch" zwar fortgehen aber doch nichts kaufen, sage Jesus vielleicht nur τῇ παραβολῇ παραμένων καὶ ὑφαίνων αὐτήν. Bei der Schalksknechtparabel hebt Chrys. hervor, die Versündigungen unsrer Nächsten gegen uns verhielten sich zu unsern Versündigungen gegen Gott wie 100 Denare zu 10 000 Talenten, und Mt 13 33 wendet er das für die Parabelexegese allein richtige Schema tadellos an: ὥσπερ καὶ ἡ ζύμη . . . οὕτω καὶ ὑμεῖς . . . καὶ καθάπερ ἐκείνη . . . τὸν αὐτὸν δὴ

τρόπον καὶ ἐπὶ τοῦ κηρύγματος τοῦτο συμβήσεται. Für den einen Grundgedanken der παραβολή zeigt CHRYS. vielfach das richtige Verständnis, so wenn er durch Senfkorn und Sauerteig die δύναμις, durch Schatz und Perle τὸ τίμιον des Evangeliums veranschaulicht findet. Die Parabeln Mt 24 45 ff. 25 1 ff. 25 14 ff. ermahnen uns in verschiedener Weise zu ein und derselben Tugend, nämlich dem Eifer im Wohlthun (ἐλεημοσύνη). Weissagungen sieht er in den Parabeln nur ausnahmsweise, Mt 13 24 sagt Jesus das Auftreten von Ketzern voraus, damit das nicht seinerzeit die Jünger beunruhige; Mt 21 33 ff. τὰ πρὸ τοῦ σταυροῦ ᾐνίξατο, Mt 22 1 ff. τὰ μετὰ τὴν ἀνάστασιν σημαίνει. Es hängt hiermit innig zusammen, dass er nicht, wie die Origenisten, verschiedene Erklärungen als gleich berechtigt für ein Parabelstück vorträgt, oder wenigstens dem Leser die Auswahl zwischen mehreren möglichen Deutungen überlässt; er hat eben nicht den Eindruck, bei der Parabelexegese auf schlüpfrigem Boden in dichter Finsternis zu wandern, wo nur übrig bleibt um die Wette zu raten; ihm ist dieser Teil der evangelischen Reden um nichts dunkler und schwieriger als die übrigen, eher tritt er hier sicherer auf und bestimmter. Der gefährliche Eifer, gerade aus den Parabeln Belegstellen für die geheimnisvollsten dogmatischen Fragen zu eruieren, ist ihm immer fremd geblieben. Man lasse nicht unbemerkt, sagt er in dem Ἠθικόν zu Mt 20 1 ff., dass alle Parabeln wie die von den zehn Jungfrauen, vom Netz, vom Unkraut, von dem keine Früchte bringenden Baum, die werkthätige Tugendübung fordern: περὶ μὲν γὰρ δογμάτων ὀλιγάκις διαλέγεται — οὐδὲ γὰρ δεῖται πόνου τὸ πρᾶγμα — περὶ δὲ βίου πολλάκις, μᾶλλον δὲ πανταχοῦ.

Von dem wunderbaren Zauber, der über den Homilien dieses Mannes ausgebreitet liegt, habe ich dem Leser nichts zur Empfindung bringen können. Man muss ihn selbst und im Urtext lesen, um die richtige Vorstellung von seiner Grösse zu gewinnen. Er versteht es, streng wissenschaftlich auszulegen und zugleich zu erbauen, zu erschüttern. Wenn er trotzdem in der Parabelerklärung vielfach fehlgegangen ist, so liegt das zum guten Teil an den kirchlichen Vorurteilen, die den Erklärer der Parabeln von ihrem Schöpfer trennen. Seine Begriffe von Willensfreiheit, von guten Werken und ihrem Verhältnis zur Seligkeit, von Kirche und Häresie, von Jungfräulichkeit, von freiwilliger Armut, vom Almosengeben stehen gar zu weit ab von der Denkweise Jesu, die am frischsten und naturhaftesten in den Parabeln sich offenbart. Dieser Mangel des CHRYS., der mehr ein Mangel seiner Kirche ist, wird durch alle andern Vorzüge nicht aufgewogen. Die Parabeln mussten auch bei ihm herhalten, jene kirchlichen Vorurteile zu stützen; das konnten sie blos, wenn sie missverstanden, wenn

sie „gedeutet“ wurden. Dieser Umstand hat noch mehr als die Macht der exegetischen Tradition und der Widerstand des biblischen Buchstabens beigetragen, die Keime gesunden Verständnisses der Gleichnisreden Jesu auch bei diesem feinsinnigen Interpreten nicht zur Reife gelangen zu lassen. Vorhanden aber sind bei ihm, vgl. S. 232, die Keime der richtigen Auffassung in jeder Beziehung. Was wir heut erkennen, hat alles Chrys. schon geahnt; wenn wir Ernst machen mit den besten unter seinen Grundsätzen, so erweisen sich Jesu Parabeln einfach als Gleichnisse, Fabeln und Beispielerzählungen, wie jede Litteratur sie kennt: dass gerade der Meister der Exegese im Altertum, „ὁ πάνυ“, trotz der schwersten Hindernisse unwillkürlich unsern Anschauungen über die Parabeln so nahe kommt, ist wahrlich kein verächtliches Zeugnis zu unsern Gunsten.

Neben dem antiochenischen Kirchenvater mag der etwas jüngere Patriarch von Alexandrien, Cyrillus († 444), einen Platz erhalten. So hoch wie Chrys. steht er nicht, aber in der Exegese der Evangelien hat kein andrer Alexandriner so Tüchtiges wie er geleistet. In seiner ἐξήγησις εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν[1] sagt er zu Lc 8: ὅτι κεκρυμμένος ἀεί πως τοῦ σωτῆρος ὁ λόγος δῆλον. Er sagt es im Blick auf die Parabeln, welche denen, die nicht wert waren die Geheimnisse des Himmelreichs zu erfahren, ein λόγος ἀσυμφανής wurden; aber, da er gleich hinterher ihre Gleichgültigkeit, ja ihre absichtliche Verstockung schildert, scheint die Dunkelheit mehr den Hörern, als der Redeweise zur Last zu fallen: für uns, erklärt er, sind die Parabeln nicht undurchsichtig, uns hat er die Fähigkeit des Verständnisses auch dafür gegeben. Er definiert sie dann als εἰκόνες πραγμάτων οὐχ ὁρατῶν, νοητῶν δὲ μᾶλλον καὶ πνευματικῶν; was man mit den leiblichen Augen nicht sehen kann, das zeigt die Parabel den geistigen Augen διὰ τῶν ἐν αἰσθήσει καὶ οἷον ἁπτῶν (ob ἁπτικῶν?) πραγμάτων διαμορφοῦσα καλῶς τὴν τῶν νοητῶν ἰσχνότητα. Wir müssen jedesmal zusehen, welchen Gedanken (νόησιν) Christus uns in einer Parabel entwickelt (ἐξυφαίνει). Zu Lc 16 1 ff. erinnert Cyrill daran, ὅτι πλαγίως καὶ ἀσυμφανῶς ἡμῖν αἱ παραβολαὶ πραγμάτων ὀνησιφόρων δήλωσιν εἰσκομίζουσιν. Das klingt, als wäre die Parabel eine Allegorie, die einzelnen Worte Träger eines tieferen, auf das Heil der

[1] A. Mai: Classici Auctores t. X Rom 1838. Vor vertrauensseliger Benutzung der anderen, dem Cyrill in Migne, Patrolog. gr. tom. 72, zugeschriebenen exegetischen Fragmente ist zu warnen, da schon der Mai'sche Lc-Kommentar problematische Stellen hat und stetiger Kontrole durch den syrischen Text bedarf (s. die englische Uebersetzung desselben durch R. Payne Smith, 2 Bde., Oxford 1859; andere Fragmente hat W. Wright, London 1874, aus einer nitrischen Handschrift veröffentlicht).

Seelen bezüglichen Sinnes. Zu Lc 11 6ff. fordert er denn auch auf: φέρε δὴ μεταστήσωμεν τὸ ὡς ἐν τύπῳ παραβολῆς δεικνύμενον εἰς ἀλήθειαν; und zu Lc 12 35 heisst es: γράφει πάλιν διὰ τῶν ἐμφανῶν τε καὶ ὁρατῶν πραγμάτων τὰ νοητά. Indessen entspricht die Auslegung dieser Theorie keineswegs überall. Eine Anzahl von Parabeln werden wie echte Gleichnisse behandelt: Lc 4 23 hält CYRILL für eine gemeine Rede im jüdischen Volk, die man scherzweise erkrankten Aerzten zurief: ἴσως τοίνυν, φησί, πολλὰ βούλεσθε παρ᾽ ἐμοῦ γενέσθαι σημεῖα παρ᾽ ὑμῖν, μάλιστα παρ᾽ οἷς ἐτράφην. Auch Lc 6 47ff. wird das ὅμοιος von ihm gut zur Geltung gebracht; Lc 7 31ff. denkt er an eine Art des Spiels jüdischer Kinder, wobei es nach v. 31 32 zuging, τοιοῦτόν τι πεπονθέναι τοὺς τῶν Ἰουδαίων δήμους ὁμοῦ τοῖς προεστηκόσιν ἰσχυρίζετο Χριστός — und nicht einen allegorisierenden Ausdruck mischt er in seine Deutung ein. Lc 11 21f. die Parabel vom Starken und Stärkeren bezeichnet er als ein παράδειγμα σαφὲς καὶ ἐναργέστατον· δι᾽ οὗ πάρεστιν τοῖς ἐθέλουσιν ἰδεῖν (! also böser Wille allein ist die Ursache des Nichtverstehens der angeblichen Dunkelreden), dass Christus den Teufel besiegt hat. τοῦτο ὡς ἐπ᾽ ἀνθρώπων εἴρηται τὸ παράδειγμα· πέπονθε δὲ αὐτὸ καὶ ὁ διάβολος; denn vor Christi Erscheinen befand er sich auch in grosser Stärke, aber der Logos in Menschengestalt, der Geber aller Stärke, hat ihn übermocht. Dass keine Lieblosigkeit in der Vernachlässigung der 99 Schafe zu Gunsten des einen Lc 15 4 liegt, will er καὶ δι᾽ ἑτέρου παραδείγματος παραστῆσαι. „Man setze den Fall, es lebten viele Menschen in einem Hause, einer aber fällt in Krankheit: zu wem würden dann die Aerzte gerufen werden? Nicht zu dem Einen (MAI druckt νόμῳ!), der krank geworden? Und doch würden sie nicht aus Gleichgültigkeit gegen die Vielen handeln, wenn sie nur dem einen Erkrankten die Hülfsmittel ihrer Kunst zu Gute kommen lassen, weil Zeit und Bedürfnis sie dazu ruft!" Das ist ein regelrechtes Gleichnis, das bei CYRILL seine Wirkung thut, ohne dass er ein deutendes Wort hinzufügt; da er dies auf eine Linie mit der Parabel 15 4—7 rückt, kann ihm das Gefühl für den beweisenden Charakter dieser Redeform nicht gänzlich gefehlt haben. Wirklich erhebt er auch bei Parabeln, die längst bis in die kleinsten Details ausgedeutet wurden, die Frage nach ihrem σκοπός, d. h. ihrem Grundgedanken, und um diese beantworten zu können, nach der Veranlassung, bei der sie gesprochen wurden (Lc 15 11ff.). Ja, zu Lc 16 1ff. schärft er ein: οὐ γὰρ ἅπαντα τῆς παραβολῆς τὰ μέρη πολυπραγμονεῖσθαι χρὴ λεπτῶς καὶ ἐξητασμένως (auf kleinliche und gesuchte Manier), ἵνα μήτε πρὸς τὸ πέρα(ν) μέτρου βαδίζων ὁ λόγος καταλυπήσῃ τῷ περιττῷ τοὺς φιλακροάμονας μήτε μὴν ἀδολεσχίας ὄχλον ἐνεργάσηταί τισιν· wer z. B. hier bestimmen wollte, wer unter dem „Men-

schen“ v. 1 zu verstehen sei, wer unter den Verklägern des Haushalters, wer unter den Schuldnern, oder weswegen der eine Oel, der andre Weizen schuldig ist, σκοτεινὸν ἅμα καὶ περιττὸν ἀποτελέσει τὸν λόγον· οὐκοῦν οὐ πάντη τε καὶ πάντως ἅπαντα τῆς παραβολῆς τὰ μέρη τῇ τῶν δηλουμένων εἰσὶ θεωρίᾳ χρήσιμα, εἰς εἰκόνα δὲ ληφθεῖεν ἂν ἀναγκαίου πράγματος ἀμυδρῶς ὑποφαίνουσαν τὸ τελοῦν εἰς ὄνησιν τοῖς ἀκροωμένοις. Der Sinn dieser Parabel nun sei: Gott will, dass allen Menschen geholfen werde u. s. w. Aehnliche Warnungen begegnen uns öfter; sollte man es glauben, dass dieser Warner in Lc 15 Wort für Wort deutet — die verlorene Drachme ist das Menschengeschlecht, denn die Drachme ist eine Münze χαρακτῆρας ἔχον βασιλικούς: so haben auch wir göttliche Gestalt besessen, ehe wir Christo verloren gingen —, dass er bei Lc 14 16 ff. zu schreiben vermag: πολυπραγμονήσωμεν πρὸ τῶν ἄλλων γε . . . τίς ἂν νοηθείη πρὸς ἡμῶν ὁ ἄνθρωπος ὁ τὸν δειπνοκλήτορα πεπομφώς· τίς δὲ καὶ ὁ δειπνοκλήτωρ καὶ τίνες ὅλως οἱ κεκλημένοι? „Der Mensch“ in v. 16, beginnt die Antwort, ist für Gott den Vater zu halten: αἱ γὰρ εἰκόνες πλάττονται πρὸς τὸ ἀληθές, οὐκ αὐταὶ πάντως εἰσὶν ἡ ἀλήθεια! Oder man lese die wilde Ausdeutung der Parabel Lc 10 30—37, wo sogar der Wirt der Herberge, welcher vom Samariter zwei Denare empfängt, mit den Hirten der heiligsten Kirchen identifiziert wird; denn τὸ νοητὸν ἀργύριον, das sie aufwenden (δαπανᾷν v. 35) sollen, ist ὁ τῆς διδασκαλίας λόγος, der durch richtige Aufwendung nicht abnimmt, sondern verdoppelt wird, laut Mt 25 22!

Von Konsequenz ist demnach in dem Verfahren Cyrill's gegenüber den Parabeln wenig zu spüren. Er hat zu viel alexandrinische Luft geatmet, um dieselben nicht freudig als „Vehikel der abstrusesten Geheimnisse, der fernliegendsten Lehren“ zu benutzen. Andrerseits ist der Einfluss des Chrys., den er gründlich studiert hat, stark genug, um ihm eine Reihe von Konzessionen abzunötigen; auch versteht er selbst es ja ganz gut Gleichnisse zu bilden und zu verwerten, so dass ihm auch ohne die Schule eine Ahnung von dem eigentlichen Wesen der παραβολή aufdämmern musste — aber diese verschiedenen Faktoren sind von ihm noch viel weniger, als von Chrys. zu einer Einheit verbunden worden. Die Willkür, die bald deutet, bald das Deuten verwirft, wie es ihr in den Kram passt, herrscht bei ihm; immerhin steht er als Exeget höher denn Orig., der die Willkür der Parabeldeutung zum Prinzip erhoben hatte.

Ueber den Standpunkt des Cyrill ist die alte Kirche nicht hinausgekommen. Chrys. hat viele Nachfolger gehabt, aber keinen, selbst Isidorus von Pelusium eingeschlossen, der an einem Punkte über das Mass des von Chrys. Erreichten hinausgeschritten wäre. Durch alle

Jahrhunderte bis zu den immer noch beachtenswerten Leistungen des THEOPHYLACT[1] und des EUTHYMIUS ZIGABENUS[2] (beide um 1100) übt man sich bestenfalls im Vermitteln zwischen CHRYS., GREGOR. NAZ. und älteren Alexandrinern, wo man nicht durch ganz barocke Narrheiten Aufsehen zu erregen sucht; Parabeldeutungen, die nicht schon durch die Autorität so und so vieler Väter gedeckt werden, schlägt nach 600 kaum noch ein Grieche vor. Weil CHRYS. das verehrte Muster für alle griechische Evangelienexegese bleibt, dürfen wir uns nicht wundern, in allen Jahrhunderten bei guter Gelegenheit seine Proteste gegen die übereifrige Auspressung der bildlichen Details in den Parabeln wiederholt zu finden; aber alle Nachfolger stimmen auch darin überein, dass sie bei Stücken, die CHRYS. nicht behandelt hatte, oder bei denen sie aus andern Gründen sonstige Quellen bevorzugen, eine Auslegung bieten, die wie ein Hohn auf jene Proteste klingt; und etwa den CHRYS. gegen CHRYS. zu verteidigen, d. h. einmal wo er περαιτέρω πολυπραγμονεῖ, seine massvollen Grundsätze zu Ehren zu bringen, ist Keinem eingefallen. EUTHYMIUS hat wohl 20 mal in seinen Evangelienkommentaren eine Bemerkung wie τἄλλα τῆς παραβολῆς οὐ περιεργαστέον ἡμῖν, sowie er aber Mc 4 26—29 die Parabel von der langsam wachsenden Saat vor sich hat, allegorisiert er unerbittlich, selbst „Tag“ und „Nacht“ nicht ausgenommen. Ich weiss wohl, dass er auch diese Auslegung aus älterer Quelle schöpft[3], aber die Seelenruhe, mit der er sie vorträgt, beweist, wie wenig er über jene Mahnung des CHRYS. nachgedacht hat.

Vielleicht ist es dem Leser aufgefallen, dass wir kein Wort über den Unterschied der antiochenischen und alexandrinischen Schule geäussert haben. Allein ein solcher macht sich auf unserm Gebiet kaum fühlbar. Was den CHRYS. auch als Erklärer der Parabeln so hoch hebt, hat er nicht den Antiochenern zu verdanken, es ist sein persönliches Verdienst. Wenigstens in der Hauptsache. Das war ja in jedem Fall ein Vorzug der Antiochener, dass sie überall dem historischen Sinn zu seinem Recht verhelfen und eine geistliche Deutung nur zulassen wollten, wo die Schrift sie selber forderte, also wenigstens die Parabeldeutungen der Evangelisten unbeanstandet als

---

[1] THEOPHYLACTI opp. omn. Tom. I continens commentaria in IV Evglia. Venet. 1754 d. I. Fr. B. M. de Rubeis (s. MIGNE, Patrolog. gr. 123).

[2] EUTHYMII Z. comment. in IV Evglia graece et lat. ed. Christ. Frid. Matthaei Leipz. 1792. Tom. I Mt, II Mc Lc, III Joh.

[3] J. A. CRAMER: Catenae in Evglia Mt et Mc, Oxon. 1840, S. 308—360. Die interessante Frage, wer eigentlich der Verfasser des von dem Catenenschreiber für Mc ausschliesslich benutzten Commentars ist, kann hier nicht entschieden werden.

ganz eigentlich hinnahmen. Dem Prinzip nach durfte der Alexandriner dies nicht thun; die älteren Meister dieser Schule haben es auch ausdrücklich abgelehnt. Und bei der Bildseite der Parabeln liess die Mehrheit es meistens doch mit einer „geistlichen“ Deutung genug sein. Aber zu solcher geistlichen Deutung fühlten die Antiochener sich nicht minder verpflichtet. Durch JUNILIUS[1] (c. 550) sind wir mit einem hermeneutischen Lehrbuch ihrer Schule bekannt geworden, und wissen, dass dort die παραβολαί zu der species dictionis proverbialis gerechnet wurden (neben dieser bestanden die Klassen: simpliciter docens, historia, prophetia). Die Proverbia sollen wie die prophetia superficie difficilia, sed pleraque intellectu non ardua sein. Definiert wird dann (S. 476) die proverbialis species: Quaedam figurata locutio aliud sonans, aliud sentiens et in praesenti commonens tempore. Sie wird so verstanden, ut quodammodo verborum superficies auferatur. Hier heisst es non textum scripturae ipsius considerare sed sensum; hier allein darf durch Allegorie narrationis veritas infirmari, während bei den andern Redegattungen die Allegorie nur „mystice“ ohne Beeinträchtigung des buchstäblichen Sinnes hinterher zugelassen wird. Die Frage: Quot modis in divina lege allegoria cognoscitur? wird beantwortet durch Aufzählung von 4 Arten, 1. Metapher, wie Gen 11 5, 4. das eigentliche Sprüchwort wie Prov 5 15, 2. und 3. aber, was uns hier mehr interessiert, imaginatio vel typosis und comparatio vel similitudo. Als Beispiel der Typosis nennt JUNILIUS die Perikope vom barmherzigen Samariter und die parabola vineae atque agricolarum (wahrscheinlich auf Mt 21 33ff. und nicht mit KIHN auf Mt 20 1—16 zu beziehen): ordo enim eorum quae gerebantur a Christo velut imagine personae et negotii alterius refertur inpletus, als Beispiel der similitudo das Senfkorngleichniss: non enim narratio sicut in superiore exemplo contexitur sed causarum solummodo comparantur effectus. Man erinnert sich also noch daran, dass hier Vergleichungen vorliegen, und die Definition der similitudines würde sogar ein leidlich richtiges Verständnis dieser Redegattung gestatten; aber die Parabeln im engeren Sinne werden doch als allegorische Erzählungen betrachtet, und da die similitudines sich von jenen nur durch den mangelnden Charakter der Erzählung zu unterscheiden scheinen, ist auch für deren richtige Auffassung wenig zu erwarten. Die Praxis bestätigt unsre Befürchtung: die Häupter der antiochenischen Schule: THEODOR von Mopsuestia und THEODORET sind bei den Parabeln mindestens

[1] H. KIHN, Theodor v. Mops. u. Junilius Africanus als Exegeten. Nebst einer kritischen Textausgabe von des letzteren Instituta regularia divinae legis. Frbg. i. B. 1880.

ebenso tapfere Allegoristen wie die Kappadocier, und CYRILL ist in der Ausdeutung bisweilen enthaltsamer als sie. Einen grossen Vorwurf dürfen wir ihnen allerdings nicht machen; wie sie zum Bibelbuchstaben standen, mussten sie angesichts von Mt 13 18—23 37—43 die Parabeln für Allegorien erklären, und es ist schon viel, wenn sie dieselben trotz Mc 4 11f. 33f. für nur der Oberfläche nach schwierig zu halten scheinen.

In den orientalischen Nebenkirchen, der syrischen, ägyptischen, armenischen hat sich eine eigentümliche exegetische Richtung oder Schule nicht durchgesetzt; man zehrt von griechischem Erbe; so interessante Erklärungen wir bei östlichen und westlichen Syrern bisweilen finden, ist doch ihre Methode in der Parabelauslegung einfach die der griechischen Antiochener, und ihre Evangelientexte sind für uns wichtiger als ihre Kommentare.

Unter den Vätern des Abendlandes verdienen hier HIERONYMUS († 420), AUGUSTIN († 430) und GREGOR der Grosse († 604) noch besondere Berücksichtigung. HIERON. gilt als der grösste Exeget der alten Kirche; noch bedeutender als den ORIGENES nannte ihn REDEPENNING (oben S. 225) „in der Exegese“. Das Verdienst dieses interpres κατ' ἐξοχήν dürfte aber bei der Auslegung der Parabeln noch mehr wie sonst sich darauf beschränken, dass er griechische Gelehrsamkeit in willkürlichster Auswahl dem Abendland vermittelt und durch seinen Einfluss und Ruhm wirksam erhalten hat, meist nicht zum Nutzen der Sache. ORIGENES übt wenigstens Konsequenz in seiner Misshandlung der Parabeln; bei HIERON. mangelt dieselbe durchaus, natürlich, weil er die verschiedensten Vorgänger bestiehlt.

Unser Urteil basiert wesentlich auf seinem Mt-Kommentar (Opp. ed. Vallarsi VII; ed. MIGNE, Patrolog. lat. XXVI), einem Buch, das dem gelehrten VALLARSI atemlose Bewunderung auspresst: obwohl in wenigen Wochen abgefasst, nullis non numeris absoluta, während ZÖCKLER (Hieronymus 1865 S. 368—381 und 212ff.) dem Exegeten HIERONYMUS die erste Stelle nur noch unter den abendländischen Kirchenvätern zuerkennt und speziell im Mt-Kommentar „nicht selten läppische und alberne“ Bemerkungen eingestreut findet. Ja „im höchsten Grade leichtfertig in seinen Arbeiten und heimtückisch denunziatorisch in seinen Urteilen“ — so DE LAGARDE, Clementina 1865 S. (27) — zeigt der Stridonenser sich in diesem Werke. Neben verständigen Bemerkungen wie zu Mt 18 23 über den volkstümlichen Charakter der Parabelrede (s. oben S. 32: familiare est Syris et maxime Palaestinis ad omnem sermonem suum parabolas jungere, ut, quod per simplex praeceptum teneri ab auditoribus non potest, per simili-

tudinem exemplaque teneatur) oder zu Mt 13 34: Christus sprach in Parabeln nicht zu seinen Jüngern, sondern zu den Volksscharen, et usque hodie turbae in parabolis audiunt, kann er den Standpunkt des ORIGENES vertreten und zu Mt 13 35 aus Ps 77 2 schliessen, dass alles in der Schrift parabolisch zu verstehen sei, nec manifestam tantum sonare literam sed et abscondita sacramenta, kann zu 13 44 über die crebrae parabolarum obscuritates[1] klagen und zu 21 33ff. das in parabolis audire der Pharisäer darauf zurückführen, quod aperta facie non merebantur audire. Bei 13 3 wieder ist er so einsichtig, zu gestehen, wenn Christus alles in Parabeln zum Volk gesprochen hätte, so wäre es ohne Gewinn von ihm fortgegangen; darum perspicua miscet obscuris, ut per ea, quae intelligunt, provocentur ad eorum notitiam, quae non intelligunt. Aber wie verträgt sich diese vermittelnde Theorie zu den beiden von der populären und von der die ganze Schrift durchziehenden Parabelrede?

Seiner Gleichsetzung von Parabel und Rätsel (zu Mt 13 15) entspricht es, dass er zu 13 33 die Unbrauchbarkeit der Parabeln für die Feststellung des christlichen Lehrbegriffs einräumt: numquam parabolae et dubia aenigmatum intelligentia potest ad auctoritatem dogmatum proficere. Ein folgenschweres Wort, das wohl allein die Unhaltbarkeit jenes ganzen Standpunktes der Parabelallegorese demonstriert.

Originelle Deutungen einzelner Parabeln enthält der Kommentar, glaube ich, nirgends, wenn der hochsinnige Kommentator auch seine Quellen gerne verschweigt. Wo er einmal Gründe hat, die ihm bekannten allegorischen Ausdeutungen abzulehnen, giebt er Erträgliches, z. B. zu Mt 18 23ff.: „praecepit Petro (also sind die Parabeln vom Herrn doch auch im engsten Kreise verwendet worden) sub comparatione regis et domini et servi, ut ipse quoque dimittat conservis suis minora peccantibus — eine Erklärung, gegen die ich nichts einzuwenden wüsste, zumal HIERONYMUS nachher nochmals (si ille rex ... dimisit, quanto magis servi .. debent dimittere) die Geschichte in ihrem eigentlichen Sinne betrachtet und die Gebiete, das, auf dem jener König handelt, und das, auf dem Petrus handeln soll, klar unterscheidet; ebenso umschreibt er zu Mt 24 32f. die Bildhälfte des Gleichnisses v. 32 und fährt ohne einen Schimmer von Alle-

[1] Hiermit stimmt seine Definition im Commentar. in Ecclesiasten (zu Eccl. 12 9), wonach parabolae gleichwie proverbia „aliud in medulla habent, aliud in superficie pollicentur; ... quasi in terra aurum, in nuce nucleus, in hirsutis castanearum operculis absconditus fructus inquiritur, ita in eis divinus sensus altius perscrutandus.“

gorese fort: ita cum haec omnia, quae scripta sunt, videritis, nolite putare, jam adesse consummationem mundi sed quasi prooemia et praecursores quosdam venire. Aber 24 28 hat er auch erst ganz richtig als Gleichnis erläutert: si irrationabiles volucres — quanto magis nos, dann aber doch nicht der Versuchung widerstanden, in dem Aas die Passion Christi und in den Adlern die Heiligen direkt wahrzunehmen. Oft bietet er verschiedene Deutungen, ohne dem Leser die rechte Wahl zu erleichtern, z. B. Mt 20 1f., wo er höchstens durch Voranstellung der Deutung auf die Lebensalter vor der auf die verschiedenen Zeitalter der Heilsgeschichte einen leisen Wink beizufügen geruht. Grenzen in der Deutelei kennt er nicht; wenn er in Mt 13 23 den 100-, 60-, 30fachen Ertrag erst auf virgines, auf viduae et continentes, und auf castum matrimonium deutet, dann die Beziehung der hundertfältigen Frucht auf die Märtyrer bei andern Auslegern vermeldet, aber hinzufügt: quod si ita est, sancta consortia nuptiarum excluduntur a fructu bono, so möchte man ihm beinahe den Versuch eines schlechten Witzes zutrauen, oder aber — so ein buchstäbelnder Exeget kann selbst in der lateinischen Kirche der erste nicht sein.

Auf unserm Felde stelle ich gleich den Augustin guten Mutes höher. Nicht zwar, als wenn wir heute von ihm im rechten Parabelverständnis weiter gefördert würden als von Hieronymus — alles in allem ist er zu dem durchgängigen Grundirrtum der gesamten abendländischen Kirche erzogen worden, so dass auch er Parabel und Allegorie verwechselt. In seinen 4 Büchern de doctrina christiana giebt er bekanntlich eine Art Einleitung in die hl. Schrift; II 1 beginnt er von den signa in der Bibel zu handeln, von dem was „etwas bedeutet“ (aliud praeter se significat). Die Dunkelheit dieser signa, meint er, komme von den Tropen und Figuren, deren sich aber das Wort Gottes nicht ohne Grund bediene: denn II 6 „nemo ambigit et per similitudines libentius quaeque cognosci et cum aliqua difficultate quaesita multo gratius inveniri. Wem alles von selber zufliesst, der erschlafft ja leicht in Trägheit. Glänzend habe es daher in der Bibel der hl. Geist so eingerichtet, dass er mit ihren klaren Stellen dem Hunger wehre, mit den dunklen vor Ueberdruss bewahre. Denn in jenen obscuritates[1] (vgl. Hieron. zu Mt 13 44 oben S. 242)

[1] „Per obscuritates parabolarum“, bemerkt Augustin zu dem Jesaiaspruch 6 9 10, wollte der Herr seine Gedanken den Juden verbergen; sie sollten wegen dieses Nichtverstehens ungläubig bleiben und aus Unglauben ihn kreuzigen, um alsdann durch die Wunder des Auferstandenen gründlich zur Umkehr gebracht zu werden — wenn auch nicht alle. Hier sehen wir die Verhüllungstheorie

komme kaum etwas vor, was sich nicht anderswo ganz unmissverständlich gesagt fände. Man braucht also nur zu warnen, dass Keiner die figürlichen Worte und Redensarten buchstäblich verstehe. Alle Tropen, von denen die griechische Grammatik wisse, wende die hl. Schrift an; einige sogar mit Zufügung des Namens, wie allegoria, aenigma, parabola III 29. Die Gesellschaft, in welcher AUGUSTIN die Parabel auftreten lässt, wäre verdächtig genug, wenn nicht schon aus allem übrigen klar wäre, dass er — gegen die griechische Rhetorik! — die Parabel als eine Gattung uneigentlicher Rede betrachtet, die immer erst einer Deutung bedarf, um genossen werden zu können. Er rechnet sie den tropicae, aus verba translata bestehenden locutiones (III 37) zu, ubi aliud ex alio intelligendum est, während bei den verba propria res ut dicuntur intelligendae sunt. Und Enarrat. in ps. 48 serm. I 5 jubelt er über das Schauen von Angesicht zu Angesicht, ubi iam non sint parabolae, ubi iam non sint aenigmata et similitudines. Indess: aenigma est obscura parabola, quae difficile intelligitur, es muss also doch auch helle, leichter verständliche Parabeln geben.

Aber AUGUSTIN hat dann wenigstens dieser Grundanschauung getreu im Einzelnen die Exegese betrieben. Er nimmt es streng mit seiner Aufgabe, den eigentlichen Sinn dieser Bild- oder Rätselreden festzustellen, und gestattet weder sich noch dem Leser eine beliebige Auswahl zwischen mehreren ganz verschiedenen Deutungen. De civit. XVI 2 3 hat er noch sinnreich bemerkt, dass jede figürliche Rede mancherlei Beiwerk enthält, propter illa, quae aliquid significant, etiam ea quae nihil significant attexuntur; wie beim Pflug nur die Pflugschar den Acker durchfurche und bei der Zither nur die Saiten tönten und doch das Holz beiden ganz unentbehrlich sei. Allein derartige Sätze spielen durchweg bei den Vätern nur die Rolle, eine unbequeme und bedenkliche Folgerung aus irgend einem einzelnen Zuge einer Bildrede seitens der Ausserkirchlichen abzuweisen; bei ihrem positiven Arbeiten bekümmern sie sich wenig um solche Vorsichtsregeln. Das Holz der Parabeln muss bei AUGUSTIN mehr Schollen zerstückeln als die Pflugschar, jeder Zoll vom Gestell der Zither muss laut erklingen: erschliesst er doch aus den „Bündeln" Mt 13 30, dass beim Endgericht die Räuber mit den Räubern, Ehebrecher mit Ehebrechern u. s. w. zu leiden bekommen, vermag er doch die 5 Joch Ochsen in Lc 14 19 auf die 5 doppelten Sinneswerkzeuge zu deuten,

scheitern: der Herr hätte seinen Zweck doch nicht erreicht! Aber anzuerkennen ist, dass AUGUSTIN unter den Alten am ernstesten seine falsche Auslegungsmethode sittlich und religiös zu rechtfertigen sich bemüht.

die auf den Wegen Befindlichen Lc 14 23 auf die Heiden, die ja draussen stehen, und die an den Zäunen (Hecken, φραγμοί) auf die Ketzer, weil diese auch Dornhecken pflanzen, um die Kirche zu zerteilen und zu verwunden; da sie gleichwohl geladen werden, will Christus den Ketzern gegenüber Gewalt angewendet wissen: coge intrare!! Unerbittlich pflegt AUGUSTIN namentlich in seinen Sermones jeden Tropfen Bluts aus den Parabeln zu pressen, nicht ohne reichliche Benützung der exegetischen Tradition; aber dürfen die über ihn lächeln, die wesentlich auf gleichem Boden mit ihm stehen? Und wenn AUGUSTIN z. B. (in psalm. 48 serm. I 12) die Anwendung von Lc 16 1ff. so vornimmt: Jener Haushalter hat seinen Herrn betrogen, um sich Freunde zu verschaffen, die ihn aufnähmen, Du dagegen brauchst vor Betrügerei keine Sorge zu haben, der Herr ermahnt Dich ja selber, Dir Freunde mit dem ungerechten Mammon zu machen, — so unterscheidet er zwischen den beiden Gleichnishälften mit einer gesunden Harmlosigkeit, die bei den modernen Methodikern schon vergebens gesucht wird.

Mit AUGUSTIN hört in der abendländischen Kirche die exegetische Produktivität ziemlich auf. Reichlicher Gebrauch wird in Schriften jeder Art von den neutestamentlichen Parabeln gemacht, wohl der reichlichste von der Unkrautparabel Mt 13 24ff., aber eine neue Idee sehen wir weder über den Gesamtstoff, noch über einzelne Teile auftauchen. EUCHERIUS von Lyon († c. 450), hat in seinen Beiträgen zur Hermeneutik (Formulae spiritalis intelligentiae, und Instructionum ll. II ed. WOTKE im Corpus script. eccles. latin. vol. XXXI) die Leser in erster Linie angehalten, dieweil der Buchstabe töte, zu dem Innern der geistlichen Reden durchzudringen. Er weiss noch, dass παραβολή so viel wie similitudo ist, trotzdem proklamiert gleich die Vorrede der Formulae den Satz, dass die ganze Schrift Alten wie Neuen Testaments ad intellectum allegoricum genommen werden müsse. Die Abweichung der göttlichen Rede im Munde der Propheten und Apostel von der sonst menschenüblichen Schreibart, dass jene facilia in promptu habens, magna in interioribus suis continens ist, erscheint ihm selbstverständlich, ne illa coelestium arcanorum dignitas passim atque indiscrete cunctis patesceret, sanctumque canibus et margaritas porcis exponeret. Seine Auslegung, obwohl nicht auf eigenen Füssen stehend, entspricht dem, was man nach solchem Bekenntnis erwartet; der descensus des Mannes von Jerusalem nach Jericho ist Adams Sündenfall, die Schläuche Lc 5 38 vasa corporis humani, das Gewand für den verlornen Sohn Lc 15 22 das Tauf- oder Glaubenskleid; jeder einzelne Ausdruck in einer Parabel ist willkommen, um die Reihen

der Metaphernregister (wie draco-diabolus, vir-spiritus, framea-ultio divina) zu füllen; man fragt nur nach den significantiae nominum atque verborum; dass der Satz oder eine Rede auch ihre significantia haben kann, liegt jenseits des Bewusstseins dieser Hermeneuten.

Spätestens bei Gregor dem Grossen († 604) muss man in der abendländischen Parabelauslegung die Grenze zwischen Altertum und Mittelalter ziehen. Seine Homilien zu den Evangelien[1] haben noch einmal eine gewisse selbständige Haltung; auch zur Parabeldeutung treffen wir bei ihm Vereinzeltes, das sich nicht als von Früheren entlehnt nachweisen lässt: aber es ist dann auch aussergewöhnlich geschmacklos, wie seine Behauptung hom. II 38_4, die geschlachteten Ochsen und das Mastvieh Mt 22_4 stellten die Väter des Alten und des N. T. dar, und noch mehr die Gründe, die er dafür angiebt. Die Verbreitung seiner Schriften und seine Autorität hat nicht unwesentlich beigetragen, auf Jahrhunderte den Missverstand jedes parabolischen Wortes zu sanktionieren.

Eine interessante, sicher früher als Gregor anzusetzende Arbeit[2] ist der fragmentarisch erhaltene, lateinisch geschriebene Matthäuskommentar eines Unbekannten, in mehreren Ausgaben des Chrys. unter dem Namen „Opus imperfectum in Matthaeum“ mitabgedruckt. Der Verfasser ist ein Arianer, der zugleich in einem selbst für orientalische Christen bedenklichen Grade pelagianischen Anschauungen huldigt und auch sonst von der „gesunden Lehre“ erheblich abweicht, aber als Exeget scharfsinnig und selbständig arbeitet. Seine Parabelauslegung — leider ist von Mt 13 der weitaus grössere Teil verloren gegangen — ist einzig in ihrer Art: so energisch ist die allegorisierende Methode wohl von niemandem sonst gehandhabt worden, desgleichen nie so prinzipiell die Fixierung jedes einzelnen Wortes in der Parabel, ohne Rücksicht auf den Zusammenhang! Der breite Weg Mt 7_{13}, der zum Verderben führt, ist jede Uebelthat (hom. 18); er heisst breit, quia non est intra regulam veritatis et disciplinae inclusa. Viele wandeln darauf, wenn auch nicht alle: denn es ist schwer (also nicht unmöglich!), dass ein in dieser Welt Geborener nicht aliquantulum in

[1] Vgl. besonders I 9 Mt 25_{14}ff., I 11 Mt 13_{44-52}, I 12 Mt 25_{1-13}, I 13 Lc 12_{35-40}, I 15 Lc 8_{4-15}, I 19 Mt 20_{1-16}, II 31 Lc 13_{6-13}, II 34 Lc 15_{1-10}, II 36 Lc 14_{16-24}, II 37 Lc 14_{25-33}, II 38 Mt 22_1ff., II 40 Lc 16_{19}ff.

[2] Diese Schrift (Opp. Chrysost. ed. B. de Montfaucon tom. VI, hinter p. 618 p. XI—CCXVIII ed. Migne, Patrol. graec. 56, 611 ff.) verdiente längst eine gründlichere Untersuchung. Der Germanist Fr. Kauffmann in Kiel ist geneigt sie dem Ulfilas, dem berühmten Gothenbischof um 380, zuzuschreiben; hoffentlich bietet er uns bald eine zuverlässige Rezension des Textes, wodurch eine Entscheidung wenigstens über die Ulfilas-Hypothese erst möglich würde.

Sünde verfalle. Der andre Weg heisst eng, weil es da nur eine Art giebt: abstinentia omnium rerum. Mt 5 13 (hom. 10) ἅλας τῆς γῆς sind die Apostel, die mit allen in den Makarismen aufgereihten Tugenden geschmückt sind; ἡ γῆ, die terra culta, ist die christliche Laienschaft, die schon Gotteserkenntnis hat. Die Lehrer haben sie in ihrem Zustand, wie Salz es mit dem Fleisch thut, zu erhalten. Das geschieht durch ihren guten Wandel. Unwissende zur Wahrheitserkenntnis zu führen, kann nur durch gute Lehre gelingen, daher verpflichtet Christus seine Nachfolger, nicht blos Salz sondern auch Licht — aber diesmal der Welt! — zu sein. Selbst dass 5 13 vor 14 steht, weiss unser Verfasser zu erklären, entweder weil es erste Pflicht ist, zu erhalten, was man hat, und erst zweite, Solche zu gewinnen, die man noch nicht hat, oder weil gut leben höher steht als gut lehren, oder endlich weil die Juden, unter denen Christus mit seinen Jüngern sich befand, nur des Salzes bedurften — denn sie besassen bereits die Erkenntnis Gottes —, während später die Heiden Licht brauchten. Bemerkenswerth ist hier immerhin der Versuch, der historischen Situation, in der das Parabelwort gesprochen wurde, gerecht zu werden. Ein ähnliches Bedürfnis scheint hom. 40 zu Mt 21 28—32 mitzuwirken. Dort fühlt unser Exeget sich von der hergebrachten Beziehung auf Heiden und Juden nicht ganz befriedigt. Dann hätte, meint er, Christus sagen müssen: gentes praecedunt vos in regnum Dei 31b. Er rät auf Laien- und Priesterstand. Ersterer ist der ältere, datiert von Abraham, letzterer erst von Aaron her. Die Laien scheinen Gott den Gehorsam zu versagen — weil sie ein weltliches Leben übernehmen (!), die Priester scheinen gehorsam, weil sie sich doch Gott widmen. Laien, die trotzdem geistlich wandeln, sind aber gehorsamer als Priester, die fleischlich leben. Gefallene Laien thun überhaupt leichter Busse, weil ihnen das Wort Gottes immer tiefen Eindruck macht, Priester sind schwer zu retten, weil sie an das Wort Gottes gewöhnt sind. Aber προάγουσιν setzt ein sequi voraus, und da das Praesens steht, hat Christus Gegenwärtige im Sinne; er weissagt auf die bekehrten Priester Act 6 7. Hier werden also sogar auf die Tempora in der Bilderzählung Folgerungen aufgebaut — so gänzlich ist der Gleichnis-(Fabel-)Charakter vergessen! In derselben Beziehung ist hom. 20 interessant, wo aus dem similabo Mt 7 24 geschlossen wird: ergo alter est qui similatur, alter est vir cui similatur. Der vir cui ist — Christus! Denn er hat sein Haus, die Kirche, auf den Felsen gebaut, d. h. supra fortitudinem fidei, was petra auch Mt 16 18 bedeutet. Der thörichte Mann ist der Teufel, sein Haus alle Heiden (vor Christus; jetzt) die Gottlosen. Der Sand ist die Unbeständigkeit des Unglaubens. Ja die Ungläubigen sind Sand,

1. weil sie so steril sind wie Sand, 2. weil sie so wenig wie Sandkörner zusammenhängen (dogmata philosophorum sunt contraria sibi semper), 3. weil sie so unzählbar sind wie Sand — dies alles im Gegensatze gegen die Kirchlichen. Regen, Winde und Flüsse weiss er natürlich auch doppelsinnig für beide Fälle zu deuten: das Haus Christi kann der dumme Teufel (redet hier nicht deutlich ein Germane?) durch alle trügerischen Argumente seiner Diener doch nicht umreissen; sein eigen Haus ist durch Christi und seiner Nachfolger Werk zu Fall gekommen; „ceciderunt" gentes diabolo, ut surgerent Christo. Die Aehnlichkeit nun v. 26 wird zur Konstatierung des Dogmas von einem irreparabile damnum benutzt: wenn ein Christ dem Teufel ähnlich wird, sich selbst auf Sand baut, d. h. das Fundament des Glaubens verlässt und zu Heiden oder Ketzern hinübertritt, so ist sein Fall gross, und ihm nicht mehr zu helfen.

Mit dem erbarmungslosen Parabelallegoristen aus Arius' Gefolgschaft, der das Opus imperf. verfasst hat, schliessen wir das lateinische Altertum. Alle Parabelexegeten der langen Jahrhunderte von ihm bis zur Reformation haben zusammen kaum so viel eigentümliche Gedanken über unsern Stoff aufgebracht wie er allein, geschweige dass sie hätten, was jener selber schon nicht hat, eine irgendwie originelle Ahnung von Wesen und Zweck der Parabelrede überhaupt.

Des Isidorus Hispalensis († 636) Definition (Etymolog. VI 8 13) „in parabolis quae dicuntur rerum similitudines rebus de quibus agitur comparantur" ist im Mittelalter von unzähligen Auslegern der Psalmen wie der Evangelien nachgeschrieben worden. So bleibt eine Tradition, dass bei den Parabeln eine Vergleichung vorgenommen werde. Aber ein Gefühl für die Eigenart der Gleichnisreden Jesu kann nicht aufkommen, solange man aus jedem Wort die signa spiritualium rerum haufenweise herausdeutet. „So weit sich dieses Zeitalter nicht damit begnügt, die Kommentare der Väter abzuschreiben, kann es nur exegetische Ungeheuer hervorbringen" (Overbeck a. a. O. S. 14f.), das gilt schon von Beda und noch von den letzten Scholastikern. Selbst der Doctor angelicus Thomas Aquinas hat sich durch seine „Catena Aurea" super IV. Evang., eine mosaikartige Zusammenstellung von Erklärungen aus lateinischen und einigen griechischen Vätern, mehr Dank erworben als durch seine eigenen Kommentare, in denen die Ehrfurcht vor den grossen „Alten" ihn auch verhindert, im geringsten über sie hinauszukommen.

Höher steht da Rupert, Abt von Deutz († um 1135), ein echter Schrifttheolog. In seinen 13 Büchern in Matthaeum de gloria et honore filii hominis weht eine freiere Luft als in den meisten ähnlichen Schrif-

ten jener Zeit, einzelne Gleichnisse kommen bei ihm zu ihrem Recht; in Mt 12 25ff. nimmt er den Syllogismus wahr, Mt 9 16f. erklärt er: Wenn meine Jünger ein Fasten wie das Eure abhielten, hoc tale esset ac si quis immittat commissuram etc. Die eigentlichen Parabelkapitel hat er in dem genannten Werke nicht behandelt; aber die Autorität des ganzen lateinischen Altertums drückt viel zu wuchtig auf ihn, als dass er bei den grösseren Parabeln seinem vielleicht gesunderen Gefühl hätte folgen können.

Bemerkenswert dürfte sein, dass in dieser Periode, wo die parabolae der Bibel den Schultheologen das Material für die wildesten Kunststücke einer kaltblütigen Mysteriosophie liefern mussten, das Wort parabola (parabolare) alle besondere Farbe verliert. In der altfranzösischen Litteratur kommt parabole (vos paraboles sont très frivoles) im Sinne von „Wort“ vor; die italienische, französische, englische Geschäfts- und Volkssprache haben z. B. mit parlare, parole und parler, parle und parlour offenbar die einfachsten Bezeichnungen für Wort und Sprechen aus parobala sich gebildet (s. Glossarium mediae et inf. Latinitatis v. Ducange-Henschel V 78). Dass die gleiche Entwickelung bei dem lateinischen fabula und dem deutschen spell (davon Beispiel) zu beobachten ist (vgl. E. Schröder, Ueber das Spell, in Ztschr. f. deutsches Altertum XXXVII 241—268), macht es vollends zweifellos, dass parabola frühzeitig im Volksmunde seine alte Bedeutung eingebüsst und zunächst wohl die Erzählung (besonders die erdichtete), dann die Rede, das Wort überhaupt bezeichnet hat. Es wird irgendwie mit dieser Entwickelung zusammenhängen, dass im frühen Mittelalter eine Gattung der poetischen Litteratur unter dem Namen „Parabeln“ entsteht. Wir besitzen Gedichte eines Anonymus, die der Herausgeber E. Duemmler (Ztschr. f. deutsches Altertum XXIII 261ff.) auf etwa 800 n. Chr. datiert, „Karolingische Rhythmen“, wo der Dichter als parabola eine ersonnene Geschichte vorführt, die irgend einen tieferen Sinn hat oder auf ein andres Gebiet angewendet werden soll, ganz im Stil der Fabel:

Audite versus parabole
De quodam puero nobile
Dum iret in solitudine
Aprum cum canibus querere

beginnt No. 1 dieser Rhythmen und schliesst mit einem Zahlenrätsel. Indess der Geschichte des Wortes „Parabel“ dürfen wir hier nicht weiter nachgehen; auch wer sonst „parabola“ im Sinne von Sentenz, Sprichwort, Beispielerzählung gebraucht, bleibt bei der Auslegung der Parabeln Jesu doch auf den alten Bahnen.

Ein durch seine Enthaltsamkeit in Parabeldeutung so hervorragender Exeget wie MALDONATUS im 16. Jhdt. beruft sich gern auf die Autorität des clarissimus Hugo. Er meint damit nicht den berühmten HUGO von St. Victor († 1141), der auch in seinen Allegorien zu Mt, Mc und Lc trotz aller Erbaulichkeit seiner Zeit als Exeget in keinem Punkte voraus ist — als Muster sei genannt, dass nach ihm die drei Brote, die Lc 11 5 der von der Reise kommende Freund sucht (!), caritas, humilitas, continentia sind —, sondern den Dominikaner, Kardinal HUGO DE SANCTO CARO († 1263). Dieser hat mit seinen riesigen Postillen zur ganzen Bibel bis ins 18. Jhdt. hinein die Auslegung in der katholischen Kirche beinahe beherrscht, und ausser Fleiss und Gelehrsamkeit ist ihm auch exegetischer Scharfblick nicht abzusprechen. Bei den Parabeln unterscheidet er sorgfältig, ob man personas personis oder partes partibus oder negotium negotio (resp. totum toti) zu vergleichen habe, und beginnt z. B. zu Mt 11 16 sehr verständig: aptatur similitudo non in parte negotii sed in toto, quod sicut in illo continentur arguentes et arguti ita et hoc. Aber als den Bahnbrecher der richtigen Parabelauffassung kann man unmöglich einen Mann ausrufen, der allerwärts einen vierfachen Sinn aufspürt, dem die Parabeln speziell nach wie vor aenigmata, obscura allegoria sind, bei denen die Deutungen Jesu noch lange nicht den geheimnisvollen Inhalt erschöpfen, da sie blos die summa sententiae aber nicht die singula verba erklären: non omnino exponit, ut habeas in quo desudare possis, more nutricis, quae nuces alumnis portans mirantibus frangit et nucleum ostendit. HUGO weiss mehr als den Kern zu zeigen; bei Mt 13 32b verbietet er ausdrücklich das buchstäbliche Verständnis, „Baum" stehe da statt „einem Baume ähnlich"; und im Auffinden von Aehnlichkeiten zwischen dem Bild und dem Abgebildeten, z. B. Senfkorn oder Sauerteig und der praedicatio oder theologia ist seine Phantasie abenteuerlich fruchtbar. Ein Beispiel für HUGO's Kunst wird genügen: Der Säemann Christus hat vierfachen Samen gesät, zuerst die Engel in caelo empyreo, die sind gefallen, weil sie Christo gleich zu sein beanspruchten, 2. den Adam im Paradiese, der ist, als die Sonne der teuflischen Versuchung aufging, verdorrt, 3. die Juden im gelobten Land, allein die Dornen, d. h. die Heiden haben sie erstickt, gefangen weggeführt und durch die ganze Welt hin zerstreut, 4. sich selber in terra virginis, in terra crucis und per apostolos in cordibus fidelium. Dem dreifachen Boden der letzten Aussaat entspricht ein dreifacher Ertrag; in einem Fall blos dreissigfältig, wo fides trinitatis und vita coniugalis erzielt werden, hundertfältig aber bei contemplatio, virginitas, martyrium! Sechs Gründe weiss HUGO, weshalb Jesus parabolisch

geredet habe, darunter 1. ut studiosi exerceantur, 4. ut servet morem Palaestinae, ubi praedicabat, 6. ut veritas indignis celetur: wie er da alles addiert, was Aeltere vorgebracht haben, so ist er auch in der Behandlung des Einzelnen vor allem besorgt, nur keine Blume ungepflückt zu lassen, die je auf dem Boden der geistlichen Schriftmisshandlung gewachsen ist. Und nicht seine gesunden Gedanken, sondern die von ihm übernommenen Spielereien Andrer haben den riesigen Erfolg seiner Arbeit bewirkt und die Leser beeinflusst.

VAN KOESTVELD II 518 rühmt hingegen den NICOLAUS DE LYRA, als der den Morgenstern einer gesunderen Schriftauffassung habe erglänzen lassen. Allein die Verdienste dieses Franziskaners († 1340) um die Exegese liegen wesentlich auf alttestamentlichem Gebiete; in dem letzten Bande seiner Postillae habe ich wenig gefunden, wonach er als Musikmacher zu LUTHER's Tanz gepriesen werden könnte. In Parabeln sprechen ist ihm velate et mystice loqui, und sub verbis parabolicis alius sensus est per intellectum requirendus; parabolisch erzählte Jesus ea quae non debebant sciri a turba sed solum a discipulis; damit aber die Menge nicht leer, ohne allen Nutzen wegginge, hat er immer auch manches manifeste gesprochen, so dass sie es fassen konnte. Die hl. Schrift hat die Eigentümlichkeit, quod sub una litera habet plures sensus, quorum aliqui sunt patentiores, alii magis latentes. Den latenten haben die Scharen bei den Parabeln nie gefasst, und sie sollten es nicht. Quae pertinebant ad secreta ecclesiae, das wollte Christus den zukünftigen Kirchenleitern vorbehalten. Insbesondere die sieben Parabeln in Mt 13 enthielten für sie hochwichtige Aufschlüsse über die processus ecclesiae militantis; LYRA hat zuerst hier eine weissagende Uebersicht über die Kirchengeschichte gefunden von Christi Predigen an bis zum Weltende. Anfangs- und Endpunkt werden in Säemanns- und Fischnetzparabel beschrieben; die vom Unkraut schildert die Epoche der aufkommenden Häresien — nach dem Sterben Christi und der Apostel (13 25: ἐν τῷ καθεύδειν τοὺς ἀνθρώπους!), die vom Senfkorn wird auf das Auftreten wahrhaft heiliger Lehrer unter dem Beifall der weltlichen Grossen gedeutet, die Zeit Sylvester's und Constantin's, des Ambrosius und Theodosius — denn die πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ sind die principes huius mundi alta petentes; Mt 13 33 weissagt die Missionsperiode, denn die drei Mass Mehl sind die drei Erdteile, in denen die diligentia sanctorum (γυνή) die lex evangelica (den Sauerteig „propter calorem intrinsecum") verbreitet hat; der Schatz im Acker ist die himmlische Belohnung, welche durch exercitium vitae activae die grossen Gelehrten der Kirche wie Augustin sich verschaffen; die Perle aber ist die vita contemplativa, una genannt, quia

homines unit, pretiosa, weil das kontemplative Leben höher steht als das aktive. Dass unmittelbar eine Weltgerichtsparabel Mt 13 47 ff. hinter der Perlenparabel folgt, dient zum Beweise, dass der mit Benedict von Nursia erreichte Zustand der streitenden Kirche vorhalten wird bis zu ihrer Erhebung in den Himmel, dass kein vollkommenerer auf Erden für sie denkbar ist. Die Gleichnisse Mt 24 32 f. vom Feigenbaum sowie Mt 9 16 17 von Lappen und Wein hat Lyra ganz ohne Allegorisierung gleichnismässig behandelt; wessen er aber trotz der Bemerkung zu Lc 16 5: Ein Gleichnis laufe nicht immer auf vier Füssen, „si teneret in omnibus, jam non esset similitudo sed magis identitas“ fähig ist, zeigt er zu Mt 20 1 ff., wo er die virtutes praelatorum et doctorum gezeichnet findet, obwohl die morgens Gemieteten Adam, Seth und Enoch sein sollen, oder zu Mt 22 1 ff., wo er die Hochzeit auf die Inkarnation der göttlichen Natur bezieht; diese Hochzeit sei gefeiert worden in utero virginali, de quo Christus exiit tanquam sponsus procedens de thalamo suo!! Lyra ist vielleicht der originellste Exeget des ganzen Mittelalters, das griechische nicht ausgenommen; er wagt es nicht nur, neue Deutungen vorzuschlagen, sondern ausdrücklich althergebrachte zu verwerfen, sogar mit Nennung des Namens (z. B. Gregor's d. Gr. bei Mt 22 11), aber bessere Wege hat er nicht eingeschlagen.

Erst im 16. Jhdt. — denn die sogenannten Vorreformatoren haben auf diesem Punkte nicht eingesetzt — beginnt ein andrer Geist zu wehen. Weniger die kirchliche Reformation als die Erneuerung der Studien, die Loslösung von den alten Autoritäten, die Lust an selbständigem Arbeiten, die durch klassische Bildung bewirkte Verfeinerung des Geschmacks haben hier den Umschwung herbeigeführt. Des. Erasmus hat 1515 (und mit allerlei Nachträgen 1521, 27, 35 — ich benutzte die Ausgabe Basel 1540 —) in Nov. Testam. annotationes, 1522 f. Paraphrases zu den Evangelien veröffentlicht, beides Werke, die nach Stil und Gehalt einen ungemeinen Fortschritt darstellen. Auch den Parabeln ist etwas davon zu Gute gekommen. Weissagungen über einzelne Ereignisse der Kirchengeschichte sucht Erasmus dort nicht mehr, allzu geschmacklose Ausdeutungen einzelner Parabelworte übergeht er einfach — so fällt ihm nicht ein, den 30-, 60- und 100fältigen Ertrag in Mt 13 8 23 zu spezialisieren: docendi gratia hat Christus die drei Zahlen pro summo, pro mediocri, pro infimo gesetzt, gerade wie im Talentengleichnis 10, 5 und 1; die drei Scheffel in Mt 13 33 sollen nur die ungeheure Masse des Teiges veranschaulichen. Bei Mt 21 37 bringt er den alten Satz in Erinnerung, es sei gar nicht nötig, ut per omnia quadrent et, ut aiunt, adamussim parabolae. Für die beweisende

Absicht des Gleichnisses hat ERASMUS Sinn; denn Mt 24 28 ist ihm eine Mahnung Christi an seine Jünger, nicht zu fürchten, dass sie bei jener allgemeinen Verwirrung nicht zu ihm gelangen möchten; Wo ein Aas etc.: non deerunt capiti sua membra. Ebenso kommt das Feigenbaumgleichnis Mt 24 32f. ohne jeden Versuch der Allegorese zu seinem Recht, nicht minder Lc 14 28ff. die Gleichnisse vom Vorherüberlegen (quodsi homines in rebus hujusmodi — quanto magis); auch Mt 9 16f. zeichnen nach ihm beide Gleichnisse die Regel, der er selber gehorcht: non oportet vetera misceri novis. Allein hinterher redet er doch davon, wie Johannes nicht gewagt habe, in seine alten Schläuche andres als alten Wein zu giessen, und von dem Most der Jesuslehre, der nova vascula erfordere; ebenso macht er es mit Mt 7 24ff., nachdem er zuerst ganz rein den Hauptgedanken herausgestellt hat; und vollends in den parabolischen Erzählungen arbeitet er nach dem alten Rezepte. Zu enge hat er den Begriff der Parabel nicht gefasst, Mt 13 52 z. B. und Mc 4 21 rechnet er ausdrücklich hinzu, aber er verbindet in dem Begriff zwei verschiedene Vorstellungen, die nun einmal keine Verbindung zulassen und emanzipiert sich nicht genug von der hergebrachten Exegese. Parabola und Similitudo sind ihm ebenso Synonyma, wie Parabola und Aenigma, und aufs Formellste hat er die παροιμίαι des Johannes c. 10, 15 und 16 den παραβολαί der Synoptiker an die Seite gerückt. Die obscuritas dieser Rede und ihren arcanus sensus hebt er vielfach hervor; er findet da ein tecte docere, im Gegensatz zu dem palam et absque parabolarum involucris loqui; bei Lc 10 30 redet er sogar von mystica quaedam imago, daneben aber betrachtet er den Parabelunterricht als eine Herablassung Jesu zur menschlichen Schwäche, an der seine Jünger sich ein Muster nehmen sollten (zu Joh 16 25), Christus habe viel in Parabeln geredet (zu Mc 4 33f.) rudi crassoque populo sermonem suum ad illorum captum attemperans, die Parabeln seien rerum omnibus notissimarum similitudines (zu Mc 4 2); est enim hoc simplicissimum docendi genus ac rudibus maxime accommodum. Er preist Jesum, der im Gegensatz zu Philosophen, Rhetoren und Pharisäern eine von aller theatralischen Ostentation freie Lehrart gewählt habe, der die Herzen seiner Hörer durch seine Parabeln excitavit, ut simplici credulitate purisque mentibus acciperent sermonem evangelicum. Wie stimmt es hierzu, dass Jesus Mc 4 13 zwar den Jüngern übel nimmt, dass sie die so leicht verständliche Säemannsparabel nicht begriffen haben, aber dann, da er nichts sage und thue, quod non occultioris alicuius rei significationem habeat, ihnen eine Erklärung giebt, damit sie sich gewöhnen et ipsi in caeteris scrutari retrusioris sensus arcanum; wie stimmt es, sage ich, zu dem Tadel

gegen die Pharisäer, dass sie retrusa quaedam et a populari captu procul remota congerebant? Von einem Verstockungszweck redet ERASMUS nirgends, zu Mt 13 3 führt er lauter Zwecke freundlichster Art an; zu 13 10 äussert er sich: Illi quae sunt manifestissima nolunt intelligere: ego tenebris involvo sermonem, ut vel sic provocem ad discendi vestigandique studium. Eine einheitliche Anschauung von Wesen, Bedeutung und Zweck der Parabel hat nach dem Allen ERASMUS nicht besessen. Das Volkstümliche dieser Lehrart fühlt er wohl, — sub vili ac ridiculo tectorio (! so urteilte schon der Hochmut des PORPHYRIUS) celant parabolae sapientiam coelestem (Mc 4 3), — er spürt auch, wie trefflich sie die Gemüter bewegt, (Mt 13 3) „quod collatio sumpta a rebus omnium etiam idiotarum sensibus notissimis statim permoveat unumquemlibet, oder Mc 4 30 collatio, per quam regni Dei naturam ac vim explicemus his, qui nihil sapiunt nisi quod oculis vident; allein wenn er die evangelischen Parabeln nun als subtiliter simplices, sapienter stultas, obscure dilucidas rühmt, so sind das zwar echt erasmische Wendungen, aber die doch alles Vorherige einfach wieder aufheben. Ich wenigstens verstehe die Weisheit und Güte nicht, die zum Volk in Parabeln redet, wenn die nicht-parabolische Erzählung Mt 25 31—46 z. B. idem multo dilucidius lehrt, was die Parabeln Mt 25 1 ff. 14 ff. lehren wollen. Dem rudis crassusque populus mit Worten gegenüberzutreten, die sie nicht verstehen, war doch wahrlich keine Kunst; ihnen veluti per somnium etwas einzuprägen (zu Mc 4 34) „ut post ex ipsa re agnoscerent, quid sibi voluissent parabolae“, heisst daran verzweifeln, ihnen etwas beizubringen; und Lehrweisheit verrät es nicht, die, welche nondum essent nudi sermonis capaces, mit mystischen Bildern des Unverständlichen auszustatten. Die Auslegung des ERASMUS stimmt überwiegend zu dem letzteren Standpunkt; die Sichel Mc 4 29 ist der Tod, der erste säende Mensch 26 ist Christus, Tag und Nacht 27 sind glückliche und unglückliche Lebenslagen, die Tagelöhner in Lc 15 17 sind die vielen Juden, die Gottes Gebote nur aus Furcht oder Hoffnung auf Lohn halten, bei Mt 20 1—16 verbindet er sogar die Deutung auf Lebensalter mit der auf Zeitalter, Mt 22 10 sind „Böse und Gute“ Heiden und Juden, diese, weil sie sibi et hodie videntur boni. In Lc 10 33 ist der Samariter Christus, die Herberge 34 ist die Kirche, die Wirte 35 sind die Apostel und ihre Nachfolger — man sieht, ERASMUS behandelt die Parabeln noch als Allegorien. Aber durch sein Masshalten im Deuten der Einzelzüge — bei Lc 15 8—10 z. B. enthält er sich eines solchen ganz —, durch sein Streben, zuvörderst immer den Hauptgedanken aus der Parabel zu erheben, durch einzelne gute Ahnungen, z. B. zu Lc 15 22: et ne quid desit ornatus,

vestiuntur et pedes — richtiger lässt sich die Bedeutung der Worte δότε ὑποδήματα εἰς τοὺς πόδας nicht umschreiben —, endlich durch das bestimmte, nur leider nicht konsequent entwickelte Gefühl, dass die Gleichnisrede dem Verständnis auch der Ungebildetsten nachhelfen will, ist ERASMUS der Morgenstern, der einen neuen Tag auf unserm Gebiete ankündigte, geworden. Er ist es geworden nicht blos durch seinen gesunden Menschenverstand, sondern vor allem durch den Einfluss der antiken Litteratur: die Definitionen, die er bei den alten Rhetoren und Rhetorikern von Parabel, similitudo, apologus u. s. w. fand, imponieren ihm, er hat eine Freude daran, Gleichnisse („parabolae sive similitudines") aus den Schriften der Alten, namentlich des Plutarch, des Plinius und des Seneca zu sammeln[1], dabei kann ihm die Verwandtschaft mit den neutestamentlichen παραβολαί nicht verborgen bleiben; aber als halber Vermittlungsmann, wie er es auch hier ist, wagt er die neue Einsicht nicht einfach an die Stelle des hergebrachten Irrtums zu setzen, sondern konglomeriert beides und behilft sich mit zweideutigen Formeln. Wer überdies einen Eindruck von der edlen Einfalt der Parabeln Jesu gewinnen möchte, dem könnte unser Humanist die besten Dienste leisten; man braucht nur Lc 15 11—32 und die 300 Zeilen hintereinander zu lesen, in denen der grosse ERASMUS jenen Abschnitt pharaphrasiert, so wird man nicht mehr zweifeln, wer von beiden der Meister ist.

Um wie viel ERASMUS aber die besten unter seinen Zeitgenossen in der Exegese überragte, lässt ein Blick in die commentarii in IV Evangelia des edlen Reformfreundes JAC. FABER STAPULENSIS Paris 1522 erkennen. Da zerfällt das gute Land Mt 13 8 wegen 30, 60, 100 in incipientes, proficientes, consummati; zu Mt 13 33 wird folgende spiritualis intelligentia geboten: regnum caelorum, regnum Christi; fermentum, fermentum novum, fides, dei verbum; mulier, sapientia dei; tria sata (i. e. tres mensurae farinae), tres plagae mundi, Asia Africa Europa; farina, populi u. s. w. Oder zum Diebsgleichnis Mt 24 43: paterfamilias, quisque nostrum; fur, dies mortis, adventus domini; perfossio domus, separatio animae a corpore eiusque in perditionem direptio. Entsprechend verballhornt FABER die Geschichte vom Samariter Lc 10 30ff.; der Halbtote ist Adam und die Menschheit, die Räuber = die Dämonen und ihre Suggestionen, . . . der Samariter Christus, qui misericordia motus, vulnera nostra doctrina vivae fidei

[1] Für solche Sammlungen von Similitudines interessierte sich das 16. Jhdt. ungeheuer; blos die biblischen hat 1569 der Katholik LEVINUS LEMNIUS (Antwerpen), 1603 in 115 Nummern der Superintendent JOACHIM ZEHNER (Lips.) gesammelt und ausgelegt.

alligavit, spe et gratia unxit et caritate imbuit. So viel Schutt auf einmal wegzuräumen war ERASMUS nur nicht der Mann

LUTHER verdankt dem ERASMUS ja manches; vielleicht ist er auch mit durch ihn zu einigen klareren Einblicken in die Art der Gleichnisrede geführt worden. Berühmt ist die Stelle, wo er über das Predigen von blauen Enten spottet. „Einfältig zu predigen ist eine grosse Kunst. Christus thuts selber: er redet vom Ackerwerk, vom Senfkorn und braucht eitel gemeine Gleichnisse. Wer feine Gleichnisse in Predigten herfürbringen kann, solches behält der gemeine Mann. Als ich jung war, da war ich gelehrt und sonderlich; ehe ich in die Theologie kam, da ging ich um mit Allegorien, Tropologien, Analogien und machte eitel Kunst. Nun habe ichs fahren lassen, und ist meine beste Kunst, tradere scripturam simplici sensu; denn literalis sensus, der thuts, da ist Lehre, Kraft, Leben und Kunst innen.“ LUTHER selber, dessen Vorliebe für die Fabeln AESOP's ihm ja später verdacht worden ist (s. G. ARNOLD, Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie II B. XVI c. 10 § 9), steckt so voller Bilder und Gleichnisse, dass ihm die gewinnende und veranschaulichende Kraft derselben nicht verborgen bleiben konnte, so fügt er Mt 9 16f. mehrere hinzu, die dasselbe wie die evangelischen bedeuten, sieht auch ein, dass Jesus Mt 12 25f. von der Unmöglichkeit der Sätze 25 einen Schluss macht auf die Unmöglichkeit des von den Juden Behaupteten. Das wäre ja ebenso, als wenn ein Fürst oder König seine Gesandten oder Beamten selber von ihren Aemtern verjagte und wollte doch auch zugleich haben, dass sie von den Unterthanen sollten geehrt werden. Die Haushalterparabel nennt LUTHER eine Predigt von guten Werken, sonderlich wider den Geiz, dass man mit Geld und Gut armen, dürftigen Leuten helfen soll. „Solche Lehre fasst der Herr in ein Gleichnis, wie er denn gern pflegt, denn man kanns desto besser merken, und sagt: Wir sollen uns drein schicken wie dieser ungerechte Haushalter.“ — „Dies Gleichnis lassen wir gehen im einfältigen Verstande und wollen nicht viel Subtilität suchen, wie HIERONYMUS gethan hat, denn es ist nicht not solch spitzigen Verstand zu suchen, man bleibe allein in der Milch haussen.“ Und er protestiert gegen jede Fassung, die den ungerechten Haushalter als nachahmenswertes Beispiel hinstellt; blos Klugheit und Vorsicht werde uns vor Augen gestellt, und eingeschärft, dass wir darin es ihm gleich thun sollten. Die Deutung von Mt 20 auf die verschiedenen Bündnisse Gottes mit Adam, mit Noah u. s. w. scheint ihm „Geschwätz, gut um die Zeit zu vertreiben“. „Deshalb muss man dies Gleichnis nicht in allen Stücken ansehen, sondern auf das Hauptstück merken, was er damit wolle.“ Man muss nicht achten, was Pfennig

oder Groschen heisse, nicht, was die erste oder letzte Stunde sei, sondern was der Herr im Sinne hat und will, wie er seine Güter höher, ja allein will geachtet haben, mehr denn alle Werke und Verdienste. Was die Gründe betrifft, die Christum zum Parabelreden bewogen haben, so ist LUTHER freiblickend genug, um in Ps 77 (78)$_{2}$ trotz Mt 13$_{35}$ keine Weissagung darauf zu sehen; auf das „Warum“ findet er im Text zwei verschiedene Antworten, die eine Mt 13$_{10}$ff., die ist „hoch und schwer“, die er sich nur als „für die Bösen“ berechnet begreiflich zu machen weiss. Weil sie das klare und deutliche Wort nicht wollen annehmen, müssen sie Gleichnisse hören, die sie auch gar nicht verstehen könnten. Die andre Antwort biete Mc 4$_{33}$, die für die Frommen; „die werden durch Gleichnisse und Figuren mit Lust gewonnen“. Freilich ist das keine befriedigende Lösung; den Nutzen der Gleichnisse auf ihr Hangenbleiben im Gedächtnis zu beschränken, ist an sich unmöglich, erklärt auch Jesu Vorliebe für diese Lehrweise nicht. Aber weiter konnte LUTHER nicht gelangen, weil er diese Reden im Grunde doch noch als Allegorien betrachtete. Sie lauten alle anders als was sie bedeuten, äussert er sich zu Mt 13$_{35}$; 13$_{52}$ ist ihm eine dunkle Rede, die wunderlich genug lautet, oder ein Rätsel; im barmherzigen Samariter und in Mt 21$_{33}$ff. treibt er es genau wie ERASMUS, in Lc 15$_{8-10}$ schlimmer als dieser, denn die Frau ist ihm das eine Mal die Kirche, ihr Licht das Wort Gottes, ein andermal ist die Frau Christus, ihr Licht das Gesetz, die Drachme wir Menschen, „verloren“, weil am Tage der Geburt von ihm abgefallen u. s. w. Sogar das ἀπῆλθεν in Mt 13$_{25}$ und ἐξελθών in Mt 18$_{28}$ deutet er, auch die Entschuldigungen in Lc 14$_{18-20}$: der Acker ist das von Gott eingesetzte israelitische Priestertum, die Zweiten glauben mit weltlichem Regiment, die Dritten mit häuslichen Pflichten unabkömmlich beschäftigt zu sein, v. $_{21}$ heisse das Judenvolk eine Stadt, „darum dass sie ein gefasst und wohlgeordnet Volk sind gewesen“. Das Uebelste sind die Beweggründe für solche Exegese, z. B. bei Lc 14$_{19}$, weil Ps 21 (22)$_{13}$ die Regenten im Volk Ochsen genannt werden; oder Mt 20$_{1}$ff., wo LUTHER der Schrift folgen will, die allenthalben (vgl. STEINMEYER, s. oben S. 77) das jüdische Volk einen Weingarten nenne! So verbindet LUTHER mit den hellen Einsichten des CHRYS. die Irrtümer des ORIGENES; aber das Verdienst, den Respekt vor der herkömmlichen Ausdeutung in seiner Kirche zerstört und wenigstens im Prinzip auf Unterscheidung von Haupt- und Nebensache in den Parabeln gedrungen zu haben, bleibt ihm, abgesehen davon, dass seine Grösse nicht auf diesem Felde liegt.

Von ZWINGLI und MELANCHTHON werden wir am besten blos das Letztere sagen: ein wirklich grosser Exeget ist unter den vier Häuptern

der Reformation nur CALVIN. M. BUTZER († 1557) aber gebührt der Ruhm, dem CALVIN den Weg geebnet zu haben. In seinen Evangelienkommentaren (in s. IV evangelia enarrationes perpetuae .. per M. Bucerum, Oliva Rob. Stephani 1553 ist die von mir benützte Ausgabe, allein schon die 3., dem Bischof Edw. Fox gewidmete, Ausgabe datiert von 1536), wo allerdings Mc ganz ausfällt, Lc ziemlich schlecht wegkommt, hat er mit der allegorisierenden Methode völlig gebrochen. Den Verstockungszweck eliminiert er; solches leisten die Parabeln nur für die reprobi, ut licet satis tandem cognoscant veritatem, non tamen persuadeantur. Zu den ὄχλοι aber sprach Jesus in Parabeln, um sie aufmerksamer zu machen und begieriger nach dem Inhalt seiner Rede (curiosiores): non pauci et in turba illa erant electi, qui per parabolas illas saltem aliquid erudiebantur ac omnino ad hoc apparabantur, ut certum suo tempore etiam ipsi mysterium Dei agnoscerent. Zur Unkrautparabel macht BUTZER darauf aufmerksam, dass nicht alle Züge aus der Parabel in der Auslegung wieder vorkämen, z. B. nicht das Schlafen der Menschen, die Klage der Knechte: ne velis igitur frustra in illis philosophari. So nämlich sind alle Parabeln Christi beschaffen, dass wenn du den einzelnen Bestandteilen ihre Deutungen geben willst, du nichts andres treibst als durch diese deine Spitzfindigkeit das, was Christus vor allem gewollt hat, verlieren und dich in pure Spielereien und sich selbst zerstörende Spitzfindigkeiten verirren. Die Deutung der schlafenden Menschen auf nachlässige Bischöfe und die aus dem Wunsch der Knechte, das Unkraut auszujäten, gezogenen Schlussfolgerungen lehnt er rundweg ab, nam allegoria per se nihil probat. Wir besitzen „Schrift“ genug, um über Fragen dieser Art auch citra istas allegoriarum, ne quid aliud dicam, argutias Bescheid zu wissen. Ueberall geht er energisch darauf aus, den einen Gedanken der Parabel scharf zu erfassen, fühlt das Vergleichungsmoment heraus, z. B. Mt 18 12: sicut homines perdita . . . sic etiam Patri singulari curae esse pusillos quamlibet per se abiectos et nullius pretii, qui utique a primo Adam peccato contracto perierunt: und verständig weiss er sich mit den 99 Gerechten, die der Busse nicht bedürfen, abzufinden. Lc 15 11—32 will nichts weiter lehren als Gottes unbeschreibliches Mitleid und Güte gegen bussfertige Sünder, nur mit einer polemischen Spitze gegen pharisäischen Dünkel. „Alii ludant allegoriis“ schliesst er hier seine Erklärung (sie steht bei Mt 18 12—14), „horum voluit nos dominus monere. Haec certa sunt, cum alia commenta sint hominum et incerta omnia. Sed placent figmenta rationi humanae, sordent solida. Unde fuerunt, qui in concionibus bonam anni partem in huius

parabolae allegorizationibus (ut loquuntur) detriverint, sibi ipsis et auditorio mire placentes, sane quod similes haberent labra lactucas, utrique divinae inanes veritatis.

Natürlich hat Butzer nicht gleich alle Hindernisse genommen, er stellt doch gelegentlich wieder eine veritas dem apertus sermo gegenüber, schiesst über das Ziel hinaus, wenn er Mt 13 52 das „Altes und Neues“ blos auf den Hausvater, nicht auf den Schriftgelehrten bezieht und lediglich zur Charakterisierung der liberalitas et copia des Hausvaters bestimmt erachtet, verfällt aber z. B. Lc 13 6—9 und 16 1—8 wenigstens in die Anfänge des Allegorisierens; seine Kritik wird auch mit dem Problem von Dubletten wie Lc 19 11 ff. neben Mt 25 19 ff. noch nicht fertig. Aber im wesentlichen hat er die hergebrachten Fehler der Parabelexegese sämtlich überwunden, und wenn er nicht entfernt den Einfluss wie nach ihm Calvin geübt hat, so wird das an der ungleichmässigen Anlage der vielfach auch durch dogmatische Abschnitte unterbrochenen Enarrationes und an ihrem nicht allzu feinen und klaren Stil liegen: den Bruch mit den commenta humana der Gleichnismissdeutung hat Calvin nicht radikaler, nur imponierender und eleganter, im einzelnen mit mehr exegetischem Feingefühl, vollzogen. Calvin hat 1553 seinen Kommentar zum Ev. Joh., 1555 den commentarius in Harmoniam ex tribus Evangelistis contextam herausgegeben[1]; er hatte Recht, diesen Kommentar als summa fide parique diligentia elaboratus zu rühmen. An Calvin bestätigt sich der Satz, dass Ausleger, die überhaupt durch exegetisches Geschick hervorragen, auch an den Parabeln ihre Tüchtigkeit beweisen; während die unselbständigen oder unklaren in der Parabelexegese ihre Fehler in besonders hohem Grade bethätigen. — Man wird erwarten, bei dem strengen Prädestinatianer den Verstockungszweck der Gleichnisreden Jesu lebhaft behauptet zu sehen: dem ist nicht so. Er erkennt in Joh 10 oratio allegorica, findet sie trotzdem non adeo obscura, nur die Hörer seien plus quam hebetes. Joh 16 25 29 f. fasst er den Gegensatz von figürlicher und klarer, eigentlicher Rede scharf auf, behauptet aber trotzdem, Christus habe nicht rätselhaft gesprochen, sondern eine leichte, sogar derbe Redeweise vor seinen Jüngern gebraucht; aber ihre ruditas liess das als allegorisch und änigmatisch erscheinen, was sie später, im Besitz des hl. Geistes, als familiaris ac notus sermo empfanden. Die Differenz zwischen einem in parabolis und einem palam loqui ist nur subjektiv vorhanden, nur quasi

[1] Eine bequeme Handausgabe: J. Calvini in Nov. Test. commentarii von A. Tholuck, vol. I—III, Berlin 1833.

novo et diverso modo loquentem hören sie in der späteren Periode den Meister, also: ista obscuritas non tam in doctrina fuit quam in eorum mentibus. Dass ein Gleichnis confirmat, imo clarius sententiam exprimit, weiss er zu Joh 16 21 ganz gut; 15 1ff. nennt er bald similitudo bald parabola, verkündigt aber schon hier die Regel, die für alle Parabeln gültig ist: non excutiendas esse singulas proprietates vitis sed tantum summatim spectandum esse, quem in finem Christus simile istud accommodet. Zu Mt 13 10 bekennt er geradezu: similitudines plerumque rem de qua agitur illustrant, nur quae perpetuam metaphoram continent, aenigmaticae sunt. Ganz richtig, der Deutungen 18ff. und 37ff. wegen musste er mindestens 2 Parabeln für fortlaufende Reihen von Metaphern halten. Hier, sagt er, wollte Christus sub allegoria involvere, was er ohne Bild klarer und vollkommener hätte sagen können. Freilich durch die hinzugefügte Explikation hat die bildliche Rede dann doch wieder mehr Energie und Eindringlichkeit wie die gewöhnliche; nicht nur packender wird sie durch das Bild, sondern auch magis perspicuus. Zu 13 wiederholt er, blos propter allegoriae contextum werde hier eine Parabel quasi dubium aenigma, während sie sonst ganz anders verwendet werde. Und selbst in diesem Zusammenhange (zu 11) hält er fest, dass das Wort Gottes an und für sich nicht dunkel sei, ausser soweit die Welt durch ihre Blindheit es verfinstere: die Verworfenen werden auf doppelte Weise des göttlichen Lichtes beraubt; interdum sub aenigmatibus proponit, quod clarius dici posset, interdum sine ambagibus et figuris mentem suam palam explicans hebetat illorum sensus .., ut in plena luce coecutiant. Hiermit ist die Notwendigkeit d u n k l e r Parabeln eigentlich aufgegeben. Zu Mt 13 34 hören wir buchstäblich: quamvis doctrinae lucem subduxerit reprobis, hoc tamen non obstat, quin se accommodaverit ad eorum captum, ut ipsos redderet inexcusabiles. Fast überall sagt denn auch CALVIN, diese Parabel illustriere oder bestätige (confirmat) diesen oder jenen Gedanken. Zu Mt 13 24 betont er, wie wichtig es sei, bei jeder Parabel festzustellen, quorsum tendat Christus, ihre „summa", wie er es meist nennt; zu 13 42, viele deuteten selbst die kleinsten Teilchen der Parabeln aus, sed quia timendum est, ne a r g u t i a e minus s o l i d a e nos ad ineptias deducant, parcius p h i l o s o p h a r i malo (vgl. BUTZER, S. 258). Unermüdlich wiederholt er diese beiden Auslegungsgesetze und warnt vor den üblen Folgen falscher curiositas. Gleich bei der Säemannsparabel lacht er nicht nur über HIERONYMUS, der die drei Stufen des Ertrages auf Jungfrauen, Witwen und Verheiratete gedeutet, hält er nicht nur auf Naturwahrheit des Bildes — hundertfältige Frucht sei in jenen

Gegenden mehrfach bezeugt —, sondern verwirft geradezu die Ansicht, als habe Christus hier einen vollständigen Ueberblick über Anzahl und Verhältnis der Misserfolge und Erfolge des Evangeliums geliefert. Die offenen Verächter z. B. würden ja gar nicht erwähnt, und dass unter 40 Hörern genau 10 Frucht bringen würden, habe Jesus nicht sagen wollen: die „summa“ sei ganz schlicht, dass die Lehre des Evangeliums nicht überall Erfolge erzielt, weil sie nicht immer auf rechten Boden fällt. Dass der Sauerteig sonst im schlimmen Sinne bildlich verwendet wird in der hl. Schrift, ist ihm nicht entgangen: sed hic simpliciter tenenda est appellatio ad praesentem causam, das Himmelreich. Beide Parabeln Mt 13 44 und 45 f. wollen nach ihm die Gläubigen lehren, dass sie das Himmelreich der ganzen Welt vorziehen müssen, Mt 13 47 nihil novum docet Christus sed alia similitudine confirmat, quod prius (nämlich 24 ff.) habuimus, dass die Kirche auf Erde nie ganz rein sein könne. Die Beziehung von καινά und παλαιά in Mt 13 52 auf Evangelien und Gesetz dünkt ihn „gezwungen“. Die Haushalterparabel lehrt blos, dass wir menschlich und gütig gegen unsre Nächsten verfahren sollen, damit der Segen unsrer Liberalität einst vor Gottes Richterstuhl über uns komme. Er wagt das Urteil: dura et longe petita videtur similitudo, bemerkt aber zu 8 (wie schon zu 1), hier müsse man förmlich mit Händen greifen, si quis in singulis particulis insistat, stulte facturum. Echt gleichnismässig löst er auf (zu 9): q u e m a d m o d u m is, qui gratia pollet ac opibus, si amicos sibi conciliet in sua prospera fortuna, perculsus adverso casu habet a quibus sustentetur, i t a n o s t r a m humanitatem nobis opportuni refugii instar fore, quia Dominus, quidquid liberaliter in proximos quisque contulerit, non secus ac sibi praestitum agnoscit. Dass dieser Ausleger bei Mt 24 28 eine Deutung des Aases und der Adler nicht verträgt, sondern hier eine ratiocinatio a minori ad maius erkennt, dass er sich Mt 25 1—13 nicht lange mit Lampen, Oel und Gefässen abquält, sondern es bei der simplex et genuina summa belässt, es genüge nicht ein kurzer, aufflackernder Eifer, es müsse eine unermüdliche Beharrlichkeit hinzukommen, brauche ich schwerlich noch zu erwähnen. Und kaum geringer anzuschlagen als diese klare Einsicht in das Wesentliche der Parabeln ist bei CALVIN die Unbefangenheit, mit der er die Unvollkommenheiten der Berichte in unsern Evangelien eingesteht: neque in texendis Christi concionibus curiosi fuerunt Evangelistae, sed saepe varia ejus dicta congerunt. Da er dem entsprechend auf keine wörtlich getreue Berichterstattung rechnet, zögert er nicht, die Pfund- und Talentenparabel für Dubletten zu erklären, die Matthaeus neglecto

temporum ordine anderswo einschiebe, desgleichen Lc 14 16ff. und Mt 22 1ff.: caeterum hoc a Luca differt Matthaeus, quod multas circumstantias exprimit, cum ille summatim et in genere tantum rem proponat. Dass die Evangelisten „variant“, schreckt ihn nicht, wenn nur keine „repugnantia“ da ist.

Ich will nicht sagen, dass Calvin bereits unsern Standpunkt bewusst und konsequent einnehme. Etwas von einer 1500jährigen Vergangenheit haftet ihm doch an. Oder richtiger, die Evangelisten verführen ihn, zwingen ihn bisweilen, zu vergessen, dass er eine Art des Vergleiches vor sich hat, und seine Stoffe wie Allegorien zu behandeln. Den Weinberg Mt 21 33 hält er für die Gemeinde Gottes; per torcular et turrem intellige adminicula, quae ad alendam populi fidem Legis doctrinae adjuncta fuerant, ut sacrificia et aliae ceremoniae. Zu 21 37 entschuldigt er den bei Gott unpassenden Irrtum: es sei gewöhnlich, besonders in Parabeln, menschliche Affekte auf Gott zu übertragen. Der Ausdruck: piorum vita negotiationi apte confertur, quia ultro citroque ad fovendam societatem inter se contrahere debent, zu Mt 25 20 ist nicht der glücklichste; das ist bereits ein scrupulose singulis particulis insistere, wie Calvin es ein paar Zeilen tiefer als irrig tadelt — und ähnliche Uebergriffe passieren ihm hie und da; alles in allem ist er der grösste Parabelexeget der ersten 16 Jahrhunderte. Der Bruch mit dem Katholizismus, mit der ganzen Tradition hat hier herrliche Früchte gezeitigt; Vorurteilslosigkeit und geschichtlicher Sinn, sprachliche Kenntnisse und die Fähigkeit, den gesamten gleichartigen Stoff bei der Zurechtlegung des Einzelnen fest im Auge zu behalten, haben bei ihm zusammengewirkt, um einen ungeheuren Fortschritt über Erasmus und Luther hinaus zu Wege zu bringen; und als Kritiker kühner, als Schriftsteller gewandter hat er auch Butzer den Rang abgelaufen.

Dass die Zeit für diesen Fortschritt noch nicht reif war, lehrt am sichersten ein vergleichender Blick auf die Annotationes, die Theodor Beza († 1605) seinen Ausgaben des N.T. beigefügt hat. Er verleugnet auch bei der Auslegung der Parabeln, soweit er zu einer solchen kommt, die Schule des verehrten Meisters nicht, er widerspricht dem Calvin nirgends, aber unbewusst vermittelt er zwischen dessen Standpunkt und dem hergebrachten. Seine Neigungen gehen auf das Veraltete, z. B. wenn er zu Mt 13 10 vermerkt, παραβολαί = משלי bezeichne nicht blos eine comparatio sive similitudo, quibus saepe non obscuratur sed illustratur sententia, sondern eine figürliche Redeweise, die der Deutung bedarf, quamvis saepe a rebus pervulgatis sint petitae, cuius modi sunt praesertim Allegoriae. Und zu Mt 24 28 kann er sich nicht

versagen, das Aas mit dem vivificus mortis Christi nidor in Verbindung zu bringen, sogar: non temere vocantur aquilae, qui Christo aggregantur, cum nemo cum illo uniatur, nisi qui eius carne et sanguine vescitur, sed mente non dente, i. e. fide et spe, quibus velut alis ad ipsum in coelos porcis deorsum relictis evehimur.

Besser hat der Hyperlutheraner MATTHIAS FLACIUS († 1575) auf diesem Gebiet den neuen Geist verstanden und dessen Errungenschaften festgehalten sowohl in seiner Clavis 1567 wie in der Glossa compendiaria 1570[1]. Seinen Verdiensten ist R. SIMON, geärgert durch die polemischen Ausfälle des FLACIUS gegen Papisten und andre Gegner, in der berühmten Histoire critique des principaux commentateurs du nouveau test., chap. 47 durchaus nicht gerecht geworden. FLACIUS hat nicht blos die Fehler der älteren Exegeten erkannt, er hat auch die Forderung, dass ein Schriftkommentar perspicua brevitate ipsum textum intimamque mentem aut sensum s. librorum illustrieren solle, nicht otiosi sermones oder nugas canoras bieten, in der Regel erfüllt, und seine — selbstverständlich noch nicht von subjektiv dogmatischen Liebhabereien unbeeinflusste — Unterordnung unter den Text allein hat gute Früchte getragen, auch für das Verständnis der Parabeln. Pars I s. v. oleum bemerkt FLAC. zu der Frage, was in Mt 25 1 ff. das Oel bedeute, die fides sei noch die erträglichste Deutung, sed nihil est opus minutiore aut subtiliore quadam partium applicatione, una illa generalis sufficit, nämlich dass Christus dort zur Bereitschaft auf den jüngsten Tag mahne. Da stünden 3 Parabeln zusammen, 24 45 ff. 25 1 ff. 25 14 ff.: quarum omnium hic unicus finis ac scopus est: quod sicut illi se in adventum sui heri solicite parare recte omnia expediendo debebant, sic et omnes homines in adventum Christi judicis vivorum ac mortuorum sperando, exspectando etc. Im Teil II giebt er die generales regulae; hier handelt tract. IV de tropis et schematibus S. Literarum. Von S. 340 an will er die Arten des simile erörtern; er zählt im ganzen 12 auf, worunter an 1. Stelle metaphora, an 2. allegoria, an 5. parabola zwischen paroemia und fabula, während erst an 9., hinter exemplum (7) und typus (8), similitudo kommt. Das ὅμοιον ist hier also als die Wurzel der Gleichnisreden Jesu erkannt; die Metapher wird tadellos definiert, nicht minder die allegoria als continuata metaphora, das Rätsel als obscura allegoria (beispielsweise Mt 24 28!). Die Parabel ist simile aliunde petitum vel a rerum natura vel a vera historia

[1] Ich benutzte die Ausgaben: Clavis Scripturae Sacrae seu de sermone sacrarum literarum in duas partes divis., edit. nova auctior ex recensione Theod. SUICERI, Frkft. u. Leipz. 1719, und: Novum Test. Jesu Christi cum glossa compendiaria M. Matth. Flacii Illyrici Alb. 1659 Frkft. a. M.

aut etiam ficta, solum ac sine similitudinis adverbiis positum. Cui postea addi potest explicatio et ad propositam sententiam accommodatio. Von der Allegorie unterscheidet sie sich dadurch, quod est plerumque prolixior, simplicior et magis intelligibilis, denique plerumque rationis speciem obtinet. Die Similitudo wird als Vergleichung definiert, daher ihre Zweigliedrigkeit und die Unentbehrlichkeit der Vergleichungspartikeln. Da das Vorhandensein oder Mangeln eines ὡς denn aber doch bei einem so unzulänglich überlieferten Stoffe schlechterdings keinen Ausschlag geben kann, vermag auch FLACIUS Parabel und Gleichnis nicht auseinander zu halten und sein Abschnitt II 349 bis 356 de Similitudinibus handelt wesentlich nur von dem Gegenstande unsres Werkes. Er schliesst: parabolarum ea vis est, ut plerumque rem illustrent, si bene intelligantur, excitent attentionem, delectent, et etiam altius memoriae infigant. Wenn sie dagegen nicht appliziert und expliziert wurden, konnten sie bisweilen rudioribus sensum obscurare — sagt FLACIUS im Blick auf Mt 13 11 ff.; Hörern, denen es nicht oder vielmehr noch nicht gegeben war, die Geheimnisse des Reichs zu erkennen. Wir dürfen dies „bisweilen verdunkeln“ einräumen; allerdings, wenn eine Seite der vollständigen παραβολή fehlt, ist Gelegenheit dubitandi variosque sensus excogitandi gegeben. FLACIUS ist der wahren Einsicht in Wesen und Zweck der Parabel ganz nahe gekommen, S. 349 spricht er ihr ausser der veranschaulichenden auch beweisende Kraft zu. Deutlicher selbst als dem CALVIN ist ihm der vergleichende Charakter dieser Reden aufgegangen. Der Hebräer, meint er, liebe es, das Bild von der Sache selber nicht zu trennen, alle unausgelegten Parabeln seien Beispiele für diesen Satz, deshalb habe der Ausleger, um die Rede durchsichtiger zu machen, vor allem immer die volle Gleichnisform herzustellen (350). So will Christus Mt 9 16 f. sagen: ubique servanda est proportio. Denn wie es geht, wenn man Most in alte Schläuche schüttet, sic etiam si tirones severiore disciplina tractare velis. Die völlige Vermischung von Bild und Sache in Joh 15 hat er ebenfalls bemerkt, findet sogar gewaltsame Gleichmacherei in evangelischen Parabeln, es sei sonst nicht Sitte, das Unkraut bis zur Ernte stehen zu lassen im Weizen: fast erklärte er das für einen Fehler: denn er weiss wohl zu betonen, wie vieles die ratio parabolae, die Natur der dort vorgetragenen Sache erfordere, was keineswegs bei der Anwendung verwertet werden solle. Dass Einige das Himmelreich sich verdienen, während Andre es aus Gnade bekommen, sei ein falscher Schluss aus den selbstverständlich andersartigen Verhältnissen der Geschichte Mt 20 1 ff., dass das Korn Mc 4 29 vom Acker getrennt werde, dass der Ausgeraubte in Lc 10 30 nur halbtot heisse, berechtige niemanden, dog-

matische Konsequenzen für die Lehre von Glaube und Werken und die vom freien Willen zu ziehen. Der Parabolist müsse sein Bild wahrscheinlich machen, damit der Hörer etwas daraus lerne, daher in parabolis multa dicuntur non ob rei primariae seu illustrandae veritatem, sed ob personarum aut rerum parabolicarum naturam aut etiam decorum ac verisimile (351). Alle Vergleiche hinken; man dürfe die Aehnlichkeit zwischen Sache und Bild nicht weiter treiben, als sie sich von selbst aufdränge; der Löwe habe ja einiges mit Christus, andres wieder mit Satan gemein; der Sauerteig könne mit der wahren wie mit falscher Lehre verglichen werden, beides nur in je einer Beziehung. Flacius' These II 53 trifft genau das Rechte: nullas similitudines aut parabolas per omnia convenire aut applicandas esse sed tantum in principali scopo. Hat er nun aber in der glossa compendiaria auch seine Grundsätze durchgeführt? Jedenfalls sind die Uebereinstimmungen zahlreicher als die Widersprüche. Die perspicuitas der Parabeln wird zu Mt 13 wie zu Mc 4 energisch betont, auf Grund von Mc 4 13 die Dunkelheit dieser Rede geradezu nur der ruditas der Hörer zugeschrieben. Eine Akkommodation an die Hörer unternimmt Jesus „sumendo similitudines a rebus communibus et simul perspicue proponendo“. Nur Gegenstände, die damals, vor der Erfüllung, von der Menge nicht begriffen werden konnten, hat Christus auf parabolischem Wege ihnen verhüllt mitgeteilt, doch eben, damit sie zur rechten Stunde die Einsicht bekämen. Die Einzelexegese sucht ständig in erster Linie nach dem Grundgedanken, bemüht sich meist neben das „Bild“ die ähnliche „Sache“ klar hinzustellen, übergeht stillschweigend oder mit scharfer Polemik hergebrachte Deutungen einzelner Worte, erkennt z. B. in Lc 11 5—8 ganz unbefangen eine argumentatio a minori ad majus an. Aber die Mitknechte in Mt 18 31 sind doch die Engel wie 18 10; in Mt 20 1ff. wird vieles zwar blos ratione similitudinis gesagt, so die Lohnzahlung auch an die murrenden Heuchler, indess vocari in vineam est vocari ad veram religionem, alioqui etiam ministerium verbi significat, und vollends wird Lc 10 30ff. die Allegorese schwunghaft betrieben, nur hinterdrein schüchtern vermerkt: non est necesse omnia nimis exacte applicare. Blosses Sichgehenlassen ist dies nicht: Flacius glaubt in dieser Parabel erklärt: 1. quis sit proximus, 2. quae caritatis officia, 3. quanta hominis correptio, et denique 4. quis verus servator. In Mt 18 23ff. findet er auch Viererlei gelehrt, 28—30 z. B. die Undankbarkeit der Menschen, die durchaus dem Nächsten nichts vergeben mögen: was an Calvin erinnert, der die beiden „Glieder“ der Parabel Lc 15 11ff. sogar in zwei verschiedenen Paragraphen behandelt. Trotz seines feinen Gefühls für die Reinheit der Bilder, das ihn so oft veran-

lasst, auf Vermischungen von Bild und Sache hinzuweisen, hat FLACIUS den Gedanken, dass jede Gleichnisrede eine geschlossene Einheit ist und nur ihr innerer Mittelpunkt zur Vergleichung dienen kann, noch nicht gefasst. Dass Parabel und Allegorie grundverschieden sind, jene eigentliche, diese uneigentliche Rede, diese Einsicht hat er zwar noch näher als BUTZER und CALVIN gestreift — die Deutungen „Jesu" in Mt 13 haben ihn wieder davon abgezogen.

Auf katholischer Seite zählt zu den angesehensten Exegeten des Jahrhunderts C. JANSEN[1] († 1576), Oheim des berühmten Bischofs von Ypern. Hier ist der Einfluss des ERASMUS und des CHRYSOSTOMUS, wenn auch andre Väter, namentlich HIERONYMUS und AUGUSTINUS, vielleicht sogar THOMAS AQU. und CAJETANUS, öfter genannt werden, spürbar. Der gelehrte Verfasser sieht c. LIII zu Mc 4 $_{33}$ Jesum in den Parabeln sich akkommodierend an die Fassungskraft der Menge, erklärt auch unter Berufung auf QUINTILIAN, eigentlich sei Parabel eine Vergleichung wie Mt 24 $_{37}$, qua res diversae ostenduntur in aliquo esse similes, im Unterschied von Allegorie und Rätsel, die als Dunkelrede aliud innuunt, aliud significant, verdirbt aber fast alles noch an der Schwelle, indem er diesen Namen in der Bibel für jede Rede gebraucht findet, die vor Unkundigen einer besonderen Erklärung bedürfe. Jesu Parabeln haben eine tecta significatio; z. B. Lc 14 $_{7-10}$ aliud vult significare quam dicit. JANSEN warnt zwar hin und wieder, wie zu Mt 13 $_{44}$ff.: non erit excutiendum, quid singillatim significetur per agrum. Indess er erlaubt sich oder eigentlich den traditionellen Autoritäten, von denen er abhängig bleibt, dann doch jede Willkür; nach der Hauptanwendung von Mt 13 $_{24}$ff. geht er selber an die genauere Ausdeutung der einzelnen Teile, blos vor ineptiae warnend, und erkennt auch noch einen sensus moralis an. Ochsen und Mastvieh in Mt 22 $_{4}$ jedes besonders zu deuten scheint ihm überflüssig; zusammen deutet beides aber doch „mystice" auf den Glanz und die Vornehmheit des den Menschen von Gott bereiteten Mahles, und dass es für Viele zugerüstet ist — seien doch eben viele Ochsen geschlachtet —; auch werde bei diesem Mahl nicht blos der Hunger gestillt, sondern Leckerbissen würden gereicht, ut grossiores et rudiores grossam comedant taurorum carnem, delicatiores vero et perfectiores adipe vescantur pinguium altilium! Wir haben den Verteidiger eines dreifachen Schriftsinnes vor uns, der zwar selber die

[1] Corn. Jansenii ep. Gandavensis commentariorum in Suam Concordiam ac totam hist. Evangelicam Partes IV. Die Widmung an Philipp II. datiert schon von 1571; unter den Ausgaben nenne ich die zu Lyon 1577 und 1580; die zu Antwerpen 1613 von J. BUSIUS besorgte, von Druckfehlern starrende, war bereits die sechste des mächtigen Folianten!

nimia curiositas meidet, aber nicht wagt, gegenüber den sancti doctores daraus die Konsequenz zu ziehen. Die Talenten- und Minenparabeln, die beiden Gastmahlsparabeln haben diesem Harmonisten nur weniges gemein, differieren durch Ort, Zeit und Veranlassung. Sonach sind die Konzessionen, die Jansen dem Geist seines Jahrhunderts gemacht hat, nur gering einzuschätzen.

Der spanische Jesuit Maldonatus[1] († 1583) dagegen ist ein ebenbürtiger Gegner der französischen und deutschen Protestanten. Gelehrsamkeit, Gewandtheit, Beredsamkeit und Geist verbünden sich in seinen Kommentaren; auch der moderne Leser wird sie mit Nutzen lesen und — mit Vergnügen. Trotz enormer Stofffülle schreibt Maldonatus klar und bündig; seine Polemik ist grob, aber kaum gröber als die seiner protestantischen Gegner; wenn nicht die Wahrheit, so hat er doch meist die Lacher auf seiner Seite. An kritischem Freisinn steht er Calvin nicht nach: Evangelista Christi sententias non quo ordine ab illo dictae fuerant, sed quo sibi in mentem veniebant, recitavit, bemerkt er zu Mt 7 $_6$ und an unzähligen andern Stellen, wo er Gründe hat, die Reihenfolge der Reden oder ihren Zusammenhang in einem Evangelium zu verbessern. Die Historizität der Einzelheiten in den evangelischen Berichten wird schlankweg preisgegeben; die Vergleichung der verschiedenen Evangelien lehrt ja, dass die Evangelisten, nicht blos wenn sie dieselbe Parabel sondern auch wenn sie dieselbe Geschichte erzählen, weder alles Geschehene noch mit gleichen Worten erzählen, sondern nur auf Gleichheit des Sinnes achten. Die Anwendung des Wortes ψ 77 $_2$ auf die Parabeln Jesu Mt 13 $_{35}$ ist unberechtigt, aber der Evangelist pflegt ja, quod a Davide alio sensu dictum erat, non ad eundem sed ad similem sensum zu akkommodieren! So werde Jesus die Netzparabel gleich hinter denen vom Säemann und vom Unkraut gesprochen haben, mit denen sie den gleichen Sinn habe, Mt habe sie aus der Ordnung gerissen; ebenso soll das Gleichniswort vom Doppeldienst Mt 6 $_{24}$ an fremder Stelle stehen,

---

[1] Joannis Maldonati Soc. Jesu theol. in IV evangelistas Commentarii. Die editio princeps erschien auf Betreiben des Jesuitengenerals Aquaviva 1596f. zu Pont-à-Mousson. Der Verfasser war vor der Drucklegung gestorben, in der Hauptsache war sein Werk 1578 abgeschlossen; einige zu freimütige Aeusserungen mögen die Herausgeber unterdrückt haben. Ich benutzte einen Mainzer Nachdruck von 1624. Als eine Frechheit muss man es bezeichnen, dass Conrad Martin, der 1853 zu Mainz einen Neudruck veranstaltete, diesen auf dem Titel als ad optimorum librorum fidem accuratissime recusus bezeichnet, während er den Maldonat in willkürlichster Weise beschnitten, eine Reihe der charakteristischsten Stellen — freilich für diesen Herausgeber ebenso charakteristisch — gestrichen hat. Hier erhält man nur ein erbärmliches Exzerpt.

Lc 16 13 im richtigen Zusammenhang. Die Identität von Lc 14 16ff. und Mt 22 1ff. — die Abweichung betreffe nur adeo levia — von Mt 25 14ff. und Lc 19 11ff. bezweifelt er gar nicht, denn zu unwahrscheinlich sei, dass Jesus brevi temporis intervallo bis eandem parabolam diversis verbis vorgetragen habe. Die Zehnzahl habe Lc vielleicht aus der Jungfrauenparabel übernommen. Wer solche Thesen vertritt, kann natürlich nicht jedes Wort, jeden Zug in einer Parabel für hochbedeutsam halten. Vielmehr unterscheidet Mald. scharf zwischen den propriae et necessariae parabolae partes, in quibus sententia tota consistit und den ornamenta et non necessario ad sententiam accommodanda. Zuerst hat man die Bemühung darauf zu richten, ut finem ob quem proponuntur intueamur. Hat man die Tendenz, „quo tota spectat parabola", erfasst, so sucht man die für Herausstellung des Gedankens notwendigen Teile auf; darf aber nicht vergessen, dass vieles da steht, um die parabolische Erzählung wahrscheinlich zu machen, dem man deshalb keine besondere Bedeutung aufdrängen darf. Dum perfectam quaerunt similitudinem, nullam inveniunt, warnt er sehr richtig; wer Bild und Sache in allen Stücken ähnlich finden will, wird das Hauptstück bestimmt übersehen. „Es ist sehr gewöhnlich, dass in den Parabeln non personae personis nec partes partibus sed totum negotium toti negotio comparetur" (zu Mt 11 16). Totum sententiae corpus intuendum est et integrum ex integra parabola trahendum: ne in partes divisum pereat atque dissolvatur (zu Mt 11 17). Die Berücksichtigung des decorum und der probabilitas in allen Parabeln zu erweisen, ist ihm Herzenssache (zu Lc 15 11). Die keiner Deutung zugänglichen Bestandteile pflegt er emblemata oder ornamenta zu nennen. Dass sie darum nicht überflüssig sind, hat er hundertmal nachgewiesen, z. B. Mt 13 32 sind die Vögel Emblem, stellen nichts vor, sollen aber die Grösse und Festigkeit des Baumes anschaulich machen, dass er die auf ihm sitzenden Vögel trägt. Jerusalem und Jericho in Lc 10 30 bedeuten nichts, vielmehr wird Jerusalem genannt, damit der Mann als Jude erkannt würde, dem der Priester und der Levit viel eher als der Samaritaner Teilnahme schuldeten, Jericho, weil die Strasse dorthin die belebteste oder von Raubgesindel bevölkertste war; heut würde man sagen: Er zog von Rom nach Neapel. Halbtot heisst der Beraubte, dadurch soll das Mitleid erregt werden, denn dann war er elender, als wenn sie ihn ganz erschlagen hätten. Freilich die Väter, gerade die angesehensten, zeigen hier tiefe Geheimnisse; allein Maldonatus, der Mt 20 15 kalt erklärt: latinam versionem corrigendam puto, findet solche patristischen Kunststücke wiederholt ne refutatione quidem digna (zu Lc 15 11ff.). Er verhindert den Leser nicht ad usum prae-

sertim concionandi popularem mysteria et allegoricos excogitare (!) sensus, nein er teilt ihm auctores mit, unde haurire possit; und um nicht gar zu vereinsamt, dem CALVIN nahe, allen Vätern ferne dazustehen, meint er, die Väter hätten mit ihren mystischen und moralischen Deutungen (z. B. die 30-, 60- und 100fache Frucht auf martyres, virgines, viduae) nicht Christo solches zugeschrieben, sondern nur die Parabeln ad mores nostros alii aliter, omnes utiliter akkommodieren wollen, sie verfahren da non tam interpretando quam concionando. Energisch beschränkt er die Exegese, die den Sinn des Autors aus seinen Worten herstellen will, auf den sensus literalis, nirgends hat er ein doppeltes Verständnis offen gelassen. Seine Definition der parabola als sermo, qui aliud sonat aliud significat, obscuris rerum similitudinibus involutus, (zu Mt 13 3) scheint zu jenen Grundsätzen schlecht zu stimmen, ist aber durch den Text Mt 13 erzwungen, und geistreich weiss MALD. sich über die Härte solches Unternehmens hinwegzusetzen: ideo noluit eos intelligere, ut intelligerent. Sie verstehen nicht — dies ihre Strafe; aber ihr Interesse, ihr Eifer zum Suchen des Sinnes wird erweckt — so wird ihnen die Strafe zur Besserung. Das schlimme ἵνα μή Mc 4 12 sei schon von CHRYSOSTOMUS gelöst; vorläufig sollen sie sich lieber nicht als schlecht bekehren, nachher um so besser.

Es giebt kaum eine Behauptung in unsern ersten vier Abschnitten, an die nicht irgend ein Wort des MALD. anklänge. Unstreitig hat er von seinen Feinden, von CALVIN, so oft er ihn verhöhnt, das Beste gelernt; als Parabelexeget steht er unter allen Katholiken in seinem Jahrhundert oben an; von der Tradition ist er fast unabhängiger als die bedeutendsten Protestanten; mit noch grösserem Selbstvertrauen verteidigt er seine von aussergewöhnlichem Taktgefühl eingegebene Parabelauffassung. Allerdings hat ihn das Dogma seiner Kirche einige Male weit stärker vom Richtigen ferngehalten als jene. Wenn man ihn aus der Unkrautparabel den Satz über die Ketzer demonstrieren hört: mature evellenda sunt, mature comburenda, wenn man sieht, wie dreist er da allegorisiert: der Hausherr ist der Papst, die Knechte sind die weltlichen Fürsten, die dem Herrn der Kirche ihre Dienste zur Verbrennung der Ketzer anzubieten durch Mt 13 28 verpflichtet sind, es sei denn dass er ihnen dies aus höheren Rücksichten untersagt, dann erkennt man doch, dass alles Ding seine Zeit hat und blos eine völlig unbefangene Betrachtung, wie wir sie jenem Jahrhundert nicht zumuten dürfen, mit den Parabeln fertig wird. Auch zerlegt MALD. die grösseren Parabeln zu gern in Stücke und möchte immer vielerlei für das Dogma oder für die kirchliche Praxis aus ihnen erheben: immerhin hat kein römischer Katholik vor oder nach ihm annähernd so reiches

Material zum wahren Verständnis der Parabeln zusammengebracht, einen so kühnen Schritt in der Schriftauslegung nach vorwärts gethan: von einzelnen argen Sünden abgesehen, hat er die evangelischen Parabeln, soweit es ohne prinzipielle Kritik an ihrer überlieferten Form und Begründung möglich ist, beinahe begriffen.

Das erste exegetische Werk über Jesu Parabeln allein hat bald nach Mald. sein Ordensgenosse Salmeron verfasst — auch ein Spanier, † 1585[1] — nach v. Koetsveld bedeutsam „als das einzige gelehrte Buch, das in der römisch-katholischen Kirche über die Parabeln geschrieben worden". Unter den Zwecken, die nach ihm Jesus beim Parabellehren verfolgte (s. oben S. 118), figuriert auch der, weil es für den gemeinen Mann die lieblichste Lehrmethode sei, so gar anschaulich und einfach, sowie der: er wollte die evangelische Lehre den Gottlosen und Böswilligen verhüllt bieten, ne illa exasperati in eum insurgerent (Proleg. 195[b]) — also aus Humanität und Feigheit! Beides widerspreche sich nicht, integra enim parabola rem tegit et claudit, fracta autem et explicata rem aperit. Salmeron's Parabeldefinitionen sind unklar; schon seine Angst, man könnte wie Erasmus die Parabel mit der profanen und unwahrhaftigen Fabel (Apolog) verwechseln, hindert ihn an gesundem Verständnis; trotz seiner Proteste gegen die Verwechselung von Allegorie und Metapher mit der Parabel bleibt ihm die Parabel im Grunde das, was wir Allegorie nennen: wenn er das proverbium definiert als oratio vulgata allegorica und dann behauptet, omne proverbium est parabola, hat er die Vermischung selber ausdrücklich vollzogen. Denn das Hohelied steht ihm auf gleicher Stufe; dort non secus atque in Parabolis ex vocum propriis significationibus non est quaerendus sensus, sed ex rebus ipsis per voces immediate significatis ad res alias spirituales ascendendum est. Salmeron will den sensus literalis ermitteln, aber bei der Parabel ist das nicht der, den die Worte nach dem Augenschein ergeben, sondern der durch Uebertragung ad spiritualia mysteria Ecclesiae et Evangelii zu ermittelnde, qui per res vocibus significatas designatur. Jede Parabel bedarf der Auslegung, d. h. man muss das Göttliche aufzeigen, was durch die sinnlichen Gegenstände angedeutet werden soll; wo eine authentische Interpretation

[1] Alfonsi Salmeronis Toletani e Soc. Jesu theol. Commentarii in evgl. historiam et in Acta Ap. Colon. Agr. 1602 Fol. (ed. princeps Matrit. 1598 ff.). Der erste Band enthält Prolegomena quaedam ad s. Evangelia interpretanda, zwölf Bände sind es im Ganzen, tom. VII trägt den Separattitel: die Parabolis Dom. n. Jesu Chr. Mit den von Trench S. 520 zitierten Sermones in Par. Evgl. (Antwerpen 1600. 4°) des Salmeron ist dasselbe Buch gemeint, es besteht nämlich aus 42 „tractatus".

mangelt, muss man von der Wurzel, dem scopus ob quem dicuntur, und von dem Schlusswort, das ihre Frucht zu enthalten pflegt, auch wohl von der Schale selber sich den Weg weisen lassen. Wir sollen an den Parabeln unsre Kräfte üben; will es uns einmal gar nicht gelingen, so sind die Väter da, denen von den Aposteln die echten Lösungen überliefert worden sind! Hiermit ist die Parabel wieder als uneigentliche Rede anerkannt und jeder Willkür im Deuten die Thür geöffnet. Zwar erinnert sich Salmeron daran, die Gleichheit oder Vergleichbarkeit zwischen Sinnlichem und Geistlichem könne nicht exakt, nicht präzis sein; omnia et singula videntur non posse applicari. Er adoptiert die Grundsätze des Chrysostomus, weil auch ein Schwert zum Schneiden da sei und doch Knauf, Spitze und Rücken besitze, die nicht schneiden; allerwärts müsse man mit dienenden Bestandteilen rechnen; wenn es heisse, das Himmelreich sei einer Sache ähnlich, so bestehe diese Aehnlichkeit doch nicht secundum omnia quae adsunt illi, ad quod confertur, sed ad quaedam dumtaxat quae conducunt ad assumptam rationem; omne simile et dissimile. Allein er findet eine Parabel immer um so vollkommener, je näher sie dem Ideal stehe, dass man alles und jedes passend und fein deuten dürfe, ist mithin stets geneigt, recht wenig ungedeutet zu lassen; und da er die Ehrfurcht vor den Auslegungen der patristischen Grössen zum Prinzip erhebt, darf man auf recht reichliche Erträge des Parabelbodens gefasst sein. Nicht gerade ein Beweis von Einsicht in das Wesen dieser Redeform ist die viel wiederholte These, die parabolische Vergleichung himmlischer und irdischer Dinge geschehe meistens a simili, bisweilen jedoch a majori ad minus affirmative vel a minori ad majus negative, interdum vero a contrario. Auch räumt Salm. bei aller Hochachtung des buchstäblichen Sinnes ein, der Herr habe in vielen Parabeln praeter id ad quod primo et principaliter assumuntur mysteria aliqua nobis insinuare wollen, so lehre Lc 10 30 ff. nicht blos, wer unser wahrer Nächster sei, sondern secundario des Menschen Fall und Erlösung. Als Früchte seiner Forschung nenne ich, dass der Christ Lc 12 35 λύχνοι (Plural!) brennend haben muss, eins für sich selber, eins um Andren zu leuchten. Das Mahl Lc 14 16 ff. bedeutet dreierlei, die Kirche, das Sakrament des Altars und den Himmel. Die Thür finden wir verschlossen Lc 11 7, quia dulcius sapiunt cum labore et difficultate concessa. Die Kinder, mit denen der bequeme Freund schläft, und um die er besonders besorgt ist, sind die Glieder der triumphierenden Kirche, die mit dem gen Himmel gefahrenen Christus der Ruhe geniessen. Die letzterwähnte Parabel will vor allem zu häufiger Wiederholung des Gebets mahnen, ausserdem gehört zu ihrem Lehrgehalt: quod rari sunt fideles amici; paucos esse hodie qui mu-

tuare aut commodare velint; dass Manche nur propter importunitatem Almosen geben, aber das ist immerhin gut, felix est necessitas, quod ex nolentibus volentes facit. Da Lc 18 10 der Zöllner hinaufgegangen ist um zu beten — der Pharisäer doch aber auch! — erinnert uns SALMERON daran, dass das Gebet ein ascensus mentis ad deum ist: qui enim Altissimo per orationem coniungitur, procul dubio a terrenis et supra se ipsum elevatur. Aehnlichen Geschmack verrät er zu Lc 11 5, wo er aus τίς ἐξ ὑμῶν heraushört: pauci sunt, weil auf Vergnügen oder Vorteil erbaute Freundschaften, wie die zwischen Simson und Delila, nicht Stand halten! Derartige Weisheit wird hier mit grenzenloser Breite aus 35 Bildreden[1] herausgeholt — Positives ist aus dem Buche heut nicht mehr zu lernen. Die Gelehrsamkeit des Verfassers in Ehren, erhebt er sich nirgend über das Niveau etwa des HIERONYMUS, und leider halten es fast alle seine Nachfolger römischen Bekenntnisses mit ihm und nicht mit seinem Ordensbruder MALDONAT. Da ist wenig später der Jesuit BARRADIUS († 1615), der zwei Folianten über die Evangelien vollgeschrieben hat[2]. Ich führe nur ein Merkzeichen seiner Haltung an: gute Perlen seien Ehe und Priesterweihe z. B., die eine köstliche aber sei das Gelübde der Armut, Keuschheit und des Gehorsams! Und wenn er in seinem Index der erklärten Bibelstellen hinter Bd. III und IV feierlich zu beachten bittet, locos quos afferimus, non tam ex propria auctoris mente quam ex ss. Patrum veterum sententia dilucide explicari, so hat er damit seine exegetische Methode genügend gekennzeichnet: was ihm selber wahrscheinlicher dünkt (s. z. B. zu Mt 21 28ff.), wird vor den unwahrscheinlichen Einfällen der Väter zurückgezogen: man erhält bei BARR. riesenhafte Sammlungen von altem Kehricht. Der jüngere JANSEN († 1638)[3] will auch in der Parabelerklärung nicht über

---

[1] Da SALMERON nur Erzählungen, in denen vernünftige Wesen handelnd auftreten, als Parabeln anerkennt, fehlen bei ihm die meisten eigentlichen Gleichnisse, die vor Mt 13 stehenden schon, weil erst dort Jesus in Parabeln zu reden anfing, Lc 16 19ff. aber, weil es eine wahre Geschichte sei. Dies ist Lc 18 9ff. zwar ebenfalls, aber weil der Herr sie als Parabel bezeichnet, behält sie ihren Platz unter den Parabeln, wie andrerseits ohne solche Entschuldigung Stücke wie Joh 10 1ff. Mt 25 31ff. Lc 14 7ff. 31ff. 34f. als Parabeln gelten, trotzdem sie keineswegs erzählende Form haben: es ist eben bei SALMERON von klaren Begriffen so wenig wie von konsequenter Anwendung der Grundsätze die Rede.

[2] Seb. Barradii e Soc. J. doctoris Theol. Comment. in Concordiam et hist. evangelicam. Mogunt. 1609—1618, noch 1742 zu Augsburg neu gedruckt.

[3] Corn. Jansenii Leerdamensis Tetrateuchus. ed. nova accuratior Lugd. 1703. Bedeutender als die Evangelienkommentare des Franc. LUCAS Audomarensis und des Jesuiten Franc. TOLETUS († 1596) ist der umfängliche, aber bequem angelegte, viel gelesene und viel abgeschriebene Commentarius in IV evangelia auctore R. P. Cornelio CORNELII A LAPIDE e soc. Jesu, olim in Lovaniensi, postea

seinen Meister, den AUGUSTINUS sein; CORNEL. A LAPIDE († 1637) steht fast noch hinter SALMERON zurück an Verständnis für die Natur der Gleichnisreden; die Kommentare des zum Katholizismus übergetretenen englischen Philologen PRICE († 1676, Joannis Pricaei commentarii in varios N. T. libros Londin. 1660) verdienen wegen ihrer reichen Sammlungen von Parallelen aus der profanen Litteratur noch heute auch von den Parabelerklärern nachgeschlagen zu werden; auf den Grundgedanken grösserer Abschnitte geht er leider selten ein, dann mit gutem Sinn für das Einfache. Je näher wir aber der Gegenwart kommen, desto stärker schwindet in den katholischen Auslegungsschriften die selbständige Arbeit, desto mehr wächst die dogmatische Aengstlichkeit, die am liebsten nicht einmal mehr von den kolossalen Differenzen innerhalb der allegorisierenden Kommentare der Väter Notiz nimmt, neben der Abhängigkeit — sogar von protestantischen Büchern. Nur durch VAN K. kenne ich das anonyme Schriftchen: „NICODEMUS oder die Gleichnisreden des Herrn vom Reiche Gottes, aus den heiligen Vätern und Schriftstellern der katholischen Kirche, erläutert und mit Glossen versehen zur Warnung und zum Troste für unsere Zeit. Olmütz 1831." Hier werden die Parabeln unter die Stücke des Apostolikums verteilt, neue Auffassungen absichtlich nicht gesucht, sondern unter den früheren in der Regel die ungeheuerlichste bevorzugt, dabei nicht selten geistreiche Bemerkungen erbaulichen Charakters gemacht.

Eine Ausnahme bildet die Arbeit des charaktervollen Freiherrn VON WESSENBERG[1] († 1860) über unsern Gegenstand, kleinlicher Aus-

in Romano Collegio sacr. litt. professore (2 Foliobände, Mt, Mc und Lc, Joh), Antwerp. 1640 ed. nov. 1649. Dieses ebenfalls posthume Werk nennt die Vorgänger seit 100 Jahren, rühmt sie auch, den einzigen MALDONAT ausgenommen, über den kein lobendes Wort gesagt wird; SALMERON exzelliere in adaptandis Parabolis. Begreiflicherweise wird dann SALMERON die leitende Autorität; meist wörtlich finden wir hier seine Thesen über die Parabel wieder. Zwar tituliert der Verfasser die 32 evangelischen Parabeln, deren geschichtliche Reihenfolge er von Mt 11 $_{16}$ff. nach einem kindlichen System bis zu Mt 25 $_{14}$ff. feststellt, ohne weiteres auch „apologi", aber das ändert nichts an der Sache. Dass in dem Register der 32 weder Mc 4 $_{26-29}$ neben Mt 13 $_{4}$ff. oder 13 $_{24}$ff. noch Lc 14 $_{16}$ff. neben Mt 22 $_{1}$ff. genannt wird, könnte als Zeichen kritischer Stimmung genommen werden; der Kommentar mit seinem „haec parabola est quasi eadem cum illa Mt 22 sed alio loco, tempore et modo a Christo repetita" belehrt uns besser. Es fehlt dem CORNELIUS noch weniger als dem BARRADIUS an Verstand, aber der Grundsatz, wonach die Tradition auch in der Exegese immer im Besitz der Wahrheit gewesen sein muss, zerstört jede Regung besserer Einsicht.

[1] Die Parabeln und Gleichnisse des Herrn vom Reiche Gottes. Ein Volksbuch für alle Zeiten. Von J. H. von W. 1. Aufl. Konstanz 1839. 2. Aufl. St. Gallen 1845. kl. 8°. XII u. 116 S.

deuterei abgeneigt, nur die grossen christlichen Hauptgedanken schlicht und herzlich hervorhebend, ohne wissenschaftlichen Apparat und Anspruch, verfährt er doch wissenschaftlicher als die meisten Protestanten, wenn er z. B. Lc 19_{11}ff. als Dublette neben Mt 25_{14}ff. gar nicht erst übersetzt, ebenso Lc 14_{16}ff. und Mt 22_{1}ff. zusammen behandelt, den einen aus dem andern ergänzend. Er dehnt den Begriff des Gleichnisses ungeheuer weit aus (Mt 10_{42} 19_{28} haben darin Platz), ordnet die Stücke, etwas auffallend, in 11 Rubriken, findet in diesen Parabeln eine bildliche Darstellung der Schätze des Gottesreichs und der Mittel sie zu erwerben, seiner Gesetze und Aussichten, seiner Gegenwart und Zukunft — was nicht auf alle Gleichnisreden passt und überhaupt keine glückliche Formulierung ist, nennt sie jedoch nicht blos „so sinnreich und zugleich so gemeinfasslich, dass man sie füglich das Volksbuch für alle Zeiten nennen kann", sondern legt sie auch entsprechend aus, sehr kurz — wohl die Hälfte des Buches ist von einer guten Uebersetzung der Texte ausgefüllt — und einfach; als Beispiel diene seine Erklärung von Mt 21_{33}ff. „Mit treffender Wahrheit ist hier die Art geschildert, wie die Juden diejenigen, welche Gott an sie sandte, um sie zur Sinnesänderung zu bewegen (die Propheten) und wie sie zuletzt auch seinen eigenen Sohn aufnahmen. Diese Schilderung passt aber auch auf Alle und Jede, die der Mahnung zum Guten widerstreben, die dem Licht der Wahrheit ihre Augen verschliessen, die, wenn sie sich auch Christen nennen, Christum durch Bösesthun lästern, ihn durch die Verkehrtheit ihres Herzens gleichsam neuerdings ans Kreuz schlagen."

Eine ganz entgegengesetzte Natur ist der englische Kardinal WISEMAN[1] († 1865). In wortreicher und rhetorischer Darstellung macht er hier die Parabeln Jesu dem Zweck seines Lebens, die Herrlichkeit der katholischen Kirche auszubreiten, unterthan. Die Apostel und späteren Kirchenlehrer haben die parabolische Lehrweise Christi nicht nachgeahmt; der hl. Geist muss es doch nicht zugelassen haben, also waren Gründe vorhanden, weshalb diese Manier Jesu allein geweiht bleiben sollte. Jesus musste in Parabeln reden, weil es für ihn nötig war, den Titel eines öffentlichen Lehrers in Israel zu erwerben und so die falschen Lehrer aus dem Felde zu schlagen. Er musste sich in allen ihren Lehrweisen ihnen überlegen zeigen: die Jünger durften nach dem Lehrertitel nicht einmal mehr streben, „Einer ist euer Meister", waren sie beschieden worden. So-

[1] Essays on various Subjects Vol. I. London 1853. 8°. S. 101—163: The Parables of the New T. (Abdruck aus Dublin Review Sept. 1849).

dann haftete im Orient an der Gleichnisrede die Idee der Weisheit. In Parabeln, Meschalim hatte schon Salomo seine Weisheit dokumentiert; damit der Ruf gehört wurde: Siehe, hier ist mehr denn Salomo (Lc 11 31), musste Jesus auf demselben Felde seine Weisheit zeigen. Nun war die Rivalität eines Menschen mit Salomo durch III Reg 3 12ᵇ ausgeschlossen, folglich war durch Jesu köstlichere Parabeln seine göttliche Natur deklariert, „denn niemand als der Geber der Weisheit an Salomo konnte mehr Weisheit denn dieser besitzen". Solch einer haarsträubenden Begründung entspricht die Auffassung vom Wesen der parabolischen Redeweise. Wiseman ist zu gebildet und mit der orientalischen Litteratur zu sehr vertraut, um nicht ein paar gute Bemerkungen über verwandte Erzeugnisse zu machen; seine Auseinandersetzungen scheinen ganz naiv ohne alles Rüstzeug patristischer Bevormundung in ihm erwachsen: in Wahrheit hat er von den Vätern die Methode übernommen; er kommt à la Gregor auf mindestens einen mystischen Sinn hinter jeder Parabelhülle hinaus. Die Parabel ist das prophetische Element des N. T., verständlich nur für die, die ihre Erfüllung erleben; die Parabeln insgesamt (kleinere, die eigentlich nur Sprüchwörter oder Gleichnisse sind, ausgenommen) bilden ein System, sie verkörpern alle göttlichen Lehren und Vorschriften, die sich auf die Kirche beziehen. Der Protestant kann die Parabeln nicht verstehen, weil ihr Objekt, die Kirche ihm fremd ist: er befindet sich ihnen gegenüber nicht in günstigerer Lage als ehemals die Juden. Nur, wem die Kirche mehr als ein Vorlesungsraum, wem sie ein Festplatz, eine Banketthalle ist, in welcher alle Tage der Tisch mit der himmlischen Speise gedeckt steht, kann in Mt 22 1ff. das Bild perfekt, jedes Detail schön und tief sinnvoll finden. Die vollkommenste Parabel vom barmherzigen Samariter, die die Geschichte der Welt entrollt, kann der Akatholik allenfalls bis zu dem Punkte begreifen, wo der erbarmende Christus sich des Gefallenen annimmt; das Folgende, die sakramentale Natur der Heilmittel entgeht ihm. Das Oel, dies Emblem aller Weihe oder sakramentalen Gnade ist ihm bedeutungslos; er überlässt den vom völligen Tod Geretteten sich selber; nur der Katholik weiss, dass der Heiland ihn, bis er wiederkommt, ihn heimzuholen, den treuesten stellvertretenden Händen anvertraut hat, Menschen, die den striktesten Befehl haben, sich seiner anzunehmen, denen bereits im voraus etwas für ihre Mühen gegeben worden ist und noch Höheres versprochen. — — Mit einem Rabbulisten, der so im Trüben fischt und ohne eine Ahnung von wissenschaftlicher Haltung alles nur als Material zur Agitation verwertet, mag ich die Reihe der katholischen Parabel-

erklärer doch nicht schliessen. An Besonnenheit, gründlichem Fleiss und ruhigem Ernst dürfte der Kommentator der Evangelien P. SCHANZ[1], Professor in Tübingen, von keinem seiner heutigen Mitarbeiter römischer Farbe übertroffen werden. Wie er bezüglich der Textüberlieferung kritischen Erwägungen offen steht, so will er auch dem Inhalt gegenüber nicht blos den Apologeten der Tradition spielen. Er wagt es, die Siebenzahl der Parabeln in Mt 13 mit der Vorliebe des Evangelisten für heilige Zahlen zusammenhängen zu lassen, und bei Mt 25 $_{14}$ff. ist er bereit, „der modifizierenden Tradition und der absichtlichen Aenderung des Schriftstellers einen grossen Spielraum einzuräumen“. Aber an MALDONATUS reicht er auch nicht von ferne heran. Schon, dass er die Parabelrede in Parallele zur Bergpredigt stehen, aber (vgl. Mt 338) „ein fortgeschritteneres Stadium des Unterrichts und des Reiches Gottes bezeichnen“ lassen kann, erweist seinen ungeschichtlichen Standpunkt. Die Parabeln sind die Lehrform, die Jesus wählt für die Zeit, von der an er die Hoffnung auf richtiges Verständnis von Seiten der grossen Menge aufgegeben hat; die Parabeln verhüllen die Wahrheit vor den vom Reich ausgeschlossenen Juden. Und doch definiert SCHANZ παραβολή als eine Gleichnisrede, die ... übersinnliche Thatsachen zu veranschaulichen sucht! (Mt 339 403). Er verlangt, durch CHRYSOSTOMUS belehrt, dass bei der Auslegung solcher Reden das Detail nicht gepresst, sondern mehr (!) der Zweck des Ganzen im Auge behalten werde, er verzichtet denn auch auf die Ausdeutung der Zahlen 30, 60, 100, 3 u. s. w., aber für Mt 13 $_{47}$ff. steht ihm einfach fest: „Das Netz ist die Kirche, das Meer die Welt, die Fische die Menschen.“ Die Identität von Mt 22 $_{1}$ff. mit Lc 14 $_{16}$ff. und von Mt 25 $_{14}$ff. mit Lc 19 $_{12}$ff. wagt er nicht anzunehmen; soweit dürfe man den der Subjektivität der Evangelisten gewährten Spielraum nicht ausdehnen. Weil Mt 24 $_{28}$ πτῶμα schon wegen des Gedankens an Modergeruch nicht auf Christum, ebensowenig aber auf Jerusalem oder das Judentum bezogen werden kann, „bleibt sonach nur übrig, πτῶμα auf die schlechten, dem geistigen Tod anheimgefallenen Menschen zu beziehen“.

Die katholische Hermeneutik ist auch in diesem Betracht auf dem Punkte der einfachen Vertretung kirchlicher Interessen stehen geblieben, zu dem die protestantische erschreckend rasch nach dem Tode der Reformatoren heruntersank, um fast 2 Jahrhunderte auf demselben zu verbleiben. Der 6. Band der CRITICI SACRI (Annotata in

[1] Kommentar über das Evangelium des heiligen Matthäus. Freiburg i. B. 1879. Mc 1881, Lc 1883.

IV Evangelia), Amsterdam 1698, der ja schüchtern auch H. Grotius mit aufnimmt, ist schon geeignet, diesen Wandel zu illustrieren, wenn man auf die Auswahl achtet, aber schneller hat sich die Reaktion in der deutschen Theologie durchgesetzt. Das standard-work des Luthertums jener Periode von 1560—1690 ist die riesige Harmonia IV Evangelistarum. Entstanden war sie allmählich durch die Arbeit von M. Chemnitz († 1586), Pol. Lyser († 1610) und Joh. Gerhard († 1637). Von Gerhard allein rührt der interessantere Teil her, die continuatio justo commentario illustrata Genf. Fol. 1645. Dies Buch wird immer bewundernswert bleiben, aber hinter Calvin und Flacius gelesen kann es den mächtigen Umschwung zum Verkehrten gar nicht verbergen. Steinm. (S. 134) bemerkt auf Schritt und Tritt den Schaden, der der neueren Exegese daraus erwächst, dass man den J. Gerhard totschweigt, dass man ihn gar nicht nachliest. Ich würde einer dem Nachlesen älterer und gelehrterer Exegeten allerdings oft zu ihrem Schaden abgeneigten Theologenschaft doch andre Quellen empfehlen als diesen „Gnesiolutheraner“. Die Schrift wird da nicht um ihrer selbst willen ausgelegt, sondern um Rüstzeug für Dogmatik und Polemik herzugeben; an eine organische Reproduktion ihres Gedankengehalts, wie sie dem Calvin gelungen war, denkt man nicht mehr, sondern jedes Stück des Textes wird in die Höhe gezogen und ihm dann das Blut tropfenweis abgezapft, die Tropfen sorgfältig numeriert aufbewahrt. Mit solchem Zählen von dem, was man aus einem Verse des Evangeliums alles lernen kann, langweilt uns schon Maldonat, die späteren Katholiken bilden es zu einer förmlichen Kunst aus, aber die Evangelischen des 17. Jhdts. machen es um kein Haar besser. Im Interesse des Dogmas von der perspicuitas der hl. Schrift wird jetzt die Parabel zwar immer als der Veranschaulichung und Unterweisung dienend beschrieben; wem sie dunkel erscheint, der habe die Schuld in sich selber zu suchen; ohne Erleuchtung durch den hl. Geist sind natürlich den Fleischesmenschen alle Worte der Schrift merae parabolae. Aber dass man kein Vertrauen zu der eigenen Auslegung dieser angeblich so lichten Gleichnisreden besitzt, zeigt der Eifer, mit dem man den Satz verficht: theologia parabolica (bzw. symbolica) non est argumentativa (z. B. Harm. II 94[b]) neben dem Satze: ex solo sensu literali firma petuntur argumenta. Demnach wagt man nicht, den buchstäblichen Sinn der Gleichnisreden aufrecht zu halten, betrachtet sie als allegorische Reden, über deren Deutung gestritten werden kann: weiss man doch dem Katholiken Cajetan, der aus Mt 25 1ff. schloss, es werde genau so viel Verdammte als Erlöste geben, nichts entgegen-

zuhalten als die Versicherung, man könne nur eine Aulegung dulden, quae nihil contineat fidei analogiae repugnans. Dass die Hauptsache bei einer Parabel der scopus sei, dem sie dienen solle, und dass sie immer Bestandteile enthalte, die nur zur Ergänzung und zum Schmuck da wären, non autem ad rem per parabolam significatam pertineant, das wird unablässig wiederholt, aber als Ornamente gelten regelmässig blos die Bestandteile, die höchstens zu Gunsten katholisierender Anschauung verwendet werden könnten. Wer in Mt 20 1—16 wieder das „der Hausvater ging aus“ glossiert: Der Herr ist ja von Anbeginn der Welt ausgegangen durch alle Zeiten, wer aus 3—7 zu schliessen erlaubt, dass niemand von selber im Weinberg Gottes sei, noch aus eigener Kraft zum Hausvater hineingelangen könne und dort einen Platz gewinnen, sei es als Rebe, sei es als Arbeiter, wer nach ähnlichen Entdeckungen fortfährt: VII° doctrina de praedestinatione quoque ex hac parabola tractari potest, nachdem er zu Anfang versprochen hatte, der Leser werde gezeigt bekommen, quomodo praecipua parabolae membra ad doctrinas applicare debeamus, bei dem brauchen wir nicht erst nach Stellen zu spüren, wo er von dem Forschen nach dem reconditus sensus der Parabel handelt, da staunen wir, dass die Parabelrede eine Akkommodation an das Fassungsvermögen der Zuhörer genannt wird, so schlicht, dass nun selbst die Einfältigsten die Lehre begreifen konnten — da ist an eine einheitliche und wissenschaftlich fundamentierte Anschauung von der Parabel nicht zu denken.

Im 17. Jhdt. ist fast der Einzige, der etwas folgerichtiger mit den Parabeln umgeht, Hugo Grotius, † 1645, zugleich der Einzige — ausser etwa seinem begeisterten Verehrer Pricaeus s. oben S. 273 —, dessen Sammlungen auch heute von den Exegeten, was Gedanken und Material betrifft, nicht ausgeschöpft sind. Seine Annotationes in N. T.[1] 1641 ff. sind für seine Zeit mindestens das, was Bengel's Gnomon 100 Jahre später war. Grotius tritt eben als freisinniger Exeget und nicht vom Dogma und dem kirchlich Hergebrachten beherrscht an seinen Gegenstand heran. So bemerkt er wenigstens die Schwierigkeit, den Zweck, den das Parabelreden nach dem Anschein haben müsste, und den, welchen die Evangelisten ihm zuschreiben, auszugleichen. Er meint, das Heilsnotwendige habe Christus immer ganz offen und klar gesprochen, Objekte feinerer Erkenntnis wohl in Parabeln verborgen, ne posteriora intelligant, qui priora clare proposita in animum admit-

[1] Ed. nova rec. Christ. Ern. de Windheim, Erlangen und Leipzig 1755 f. Tom. I enthält die vier Evangelien.

tere noluerunt. Dunkel aber ist eine Parabel nur, wenn sie unvollständig ist, denn eigentlich besteht sie aus zwei Teilen, παράθεσις und ἀνταπόδοσις. Die παράθεσις wird von wahren oder erdichteten Dingen hergenommen; wenn die ἀνταπόδοσις oder das ἐπιμύθιον ganz verschwiegen wird, so hat der Leser eine Art Rätsel vor sich. Die Aehnlichkeit zwischen Parabel und Fabel bespricht Grotius unbefangen, bisweilen nennt er eine Gleichnisrede direct αἶνος oder fabella. Natürlich widersteht er auch der Vergleichung aller Einzelheiten: multa sunt talia (wie Mt 13 27 προσῆλθον οἱ δοῦλοι, was in der Deutung Christi keine spezielle ἀνταπόδοσις habe) in istis aliisque apologis, quae non sunt ad vivum resecanda. Adhibentur enim ad contextum narrationis vgl. zu Mt 25 15. Er redet direkt von Allegorese der Parabelbestandteile durch den Ausleger, er erkennt, wie der Text der Evangelien mehrfach eine Mischung von Bild- und Sachsatz zeigt, z. B. nennt er Mt 25 21 das „gehe ein zu deines Herrn Freude“ eine tacita connexio ἐπιμυθίου cum apologo, er weiss: similium natura non patitur, ut minima quaeque eodem modo se habeant — trotzdem ist sein Widerspruch gegen die ererbte Methode bescheidener als der von Calvin, Flacius und Maldonatus. Dubletten, die so wesentlich differieren wie Mt 25 14 ff. und Lc 19 11 ff., erklärt er für verschiedene Geschichten — quid vetat, quominus Christus saepe res multum similes comparationibus similibus magis quam iisdem illustraverit? Lc 13 6 ist ihm die Feige das, was Mt 21 33 der Weinberg ist, nämlich das jüdische Volk; der Garten, in dem das jüdische Volk steht, ist das gesamte Menschengeschlecht, nur die drei Jahre auf Christi Lehrzeit zu rechnen, verhindert ihn sein Geschmack. Sogar von anderswoher holt er die Deutung parabolischer Züge, zu Mt 7 27: inundatio in Psalmis saepe res adversas significat, und zu Mt 24 28 bekommt er den Vorschlag fertig: Si quis particulas subtilius velit ἀλληγορεῖν (quamquam id in proverbiis minime est necesse), poterit per cadaver intelligere τοὺς τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦντας, per aquilas sublimia dona Spiritus Sancti, quae signa sunt regni Messiae.

Aber trotz möglichster Anbequemung an die herrschende Unmethode ward seine Auslegung von der Orthodoxie, reformierter wie lutherischer verfehmt, Abr. Calov († 1686) scheint seine Biblia Novi T^i (Frkft. a. M. 1676. Fol. X. tom. I) blos geschrieben zu haben, um den verhassten Ketzer totzuschimpfen, der halb Papist, halb Anabaptist und Socinianer sei — allerdings, er hatte es nicht verschmäht, von Maldonatus und Faustus Socinus († 1604)[1] Wahres anzunehmen,

[1] Dessen Opera Irenopoli post a. D. 1656 enthalten in Tom. I eine expli-

für den Wittenberger Papst ein greuliches Verbrechen. CALOV selbst teilt in der Parabelexegese die Anschauung des J. GERHARD, die SALOMON GLASSIUS († 1656) mit einer leisen Wendung zu FLACIUS hin in seiner Philologia Sacra (zuerst 1625 erschienen, hernach oft wiederholt) kurz systematisiert hatte; aber obwohl er ohne Namennennung von GROTIUS abschreibt, ausschmückende Züge dürfe man in den Parabeln nicht „ad vivum resecare", ist er selten in der Lage, einen solchen Zug zuzugeben, erklärt auch recht naiv: non improbamus tamen accommodationes Veterum pias, si intra analogiam fidei sistatur. Vier Eigenschaften der Perlen vergleicht er mit Christus und dem Evangelium, darunter die, dass Perlen bitter sind und nur unter Gefahren den Perlmuscheln genommen werden können. In Mt 13 52 soll καινὰ καὶ παλαιά in der Protasis die verschiedenen Sorten Speisen und Getränke, in der Apodosis Altes und Neues Testament bedeuten.

Dieser Ausleger konnte einer Bewegung in der Parabelerklärung schon Wohlwollen entgegenbringen, welche damals in den Niederlanden weite Kreise ergriffen hatte. JOH. COCCEJUS († 1669) hat das Verdienst, die verhängnisvollsten Irrtümer auf diesem Gebiet heimisch gemacht zu haben. Er hat in seinen dogmatischen Schriften, sowie in seinen Scholien zu Mt und Lc häufig Veranlassung, auf Parabeln einzugehen, er beweist dabei Kenntnisse und Gründlichkeit; er kennt die alten Mahnungen zur Enthaltsamkeit im Ausdeuten: vielleicht sollen die Einzelheiten in Lc 15 11ff., sagt er, über die Verkommenheit des jüngeren und den Aerger des älteren Sohnes nur zur Beschreibung des Elends der Sünder und zur Illustrierung der göttlichen Liebe dienen — fortasse tamen etiam subest significatio mystica, quae ex aliis prophetis (!!) erui possit. Also ein mehrfacher Schriftsinn; und zwar steckt ein weissagendes Moment in diesen Bildern. Die Parabeln sind Apokalypsen mehr oder minder umfassender Abschnitte und Vorgänge aus der Kirchengeschichte; das wird hier nicht blos wie von NIC. DE LYRA für Mt 13, sondern für den gesamten Parabelbestand behauptet. Jetzt wird die Deutung gerade des Unscheinbarsten schwunghaft betrieben, die Zahlen erhalten allewege den höchsten Wert; die thörichten Jungfrauen in Mt 25 sind die Katholiken, die von ihren Priestern kaufen zu können wähnen, was sie zum Unterhalt des inneren Lichtes (= Lampe) bedürfen! Wunderbar rasch breitete die Schule des COCCEJUS sich aus, mit ihr diese Theorie der Parabeldeutung; die

---

catio cap. V evgl. Mt., in welcher er wie auch sonst (z. B. Explicationes Locorum Scripturae S. p. 145 a) zwar sehr umständlich, aber durchaus auf dem richtigen Wege die Gleichnisreden vollständig in zwei parallelen Gliedern herzustellen sucht, um ihren Sinn zu begreifen.

Niederländer JOH. HUSINGA, SAL. VAN TIL in ihren Matthäuskommentaren sind schon ganz für sie gewonnen; in Deutschland stellt JOH. MELCHIORIS, Professor in Herborn (Opera omnia theol. etc. tom I p. 126ff.), eine vollständige Kirchengeschichte aus den Parabeln, zumal des Mt, zusammen; die interessantesten Namen aber sind: H. TEELMAN, C. VITRINGA († 1722) und JOH. D'OUTREIN[1]. Breit schreiben namentlich TEELMAN und D'OUTREIN; alle drei mit enormer Gelehrsamkeit; ihre Werke sind wahre Fundgruben von Notizen, die in näherer oder fernerer Beziehung zu den Gegenständen der Parabeln stehen; tiefer Ernst und Wärme zeichnen sie aus, auch ist das Verdienst dieser Männer um das Schriftstudium, ihre Hingebung an die Bibel nicht hoch genug anzuschlagen, sogar ein Gefühl für die Gefährlichkeit ihrer Grundsätze ist ihnen geblieben — sie verlangen nicht umsonst ein solidum et defaecatum judicium, delectus und sobrietas —, aber ihre Theorie von der Parabeldeutung ist nichts weiter als ein prinzipieller Rückfall auf den Standpunkt des ORIGENES. Schon in der Vorrede zu TEELMAN bekämpft VITRINGA die exegetische Richtung, welche fast alle Bemühungen allegorisierender Ausleger als Fieberträume und Altweiberfabeln verachte, welche die Intention Jesu in seinen Parabeln darauf beschränke, ut commune aliquod praeceptum Ethicum comparatione a re familiari desumpta illustratum tanto clarius fortiusque auditoribus suis inculcaret atque infigeret. Nun müsse man doch aber, wenn schon eines weisen Menschen Rede nihil frustra enthalten dürfe, erst recht Gott zutrauen, dass er nicht blos apte, ornate et distincte, sondern auch foecunde spreche, verba pluribus egregiis veritatibus feracia. Mithin sei bei einer Parabel diejenige Auslegung die vorzüglichste, die ohne Gewaltsamkeit alle Teile derselben ad oeconomiam Ecclesiae zu übertragen wisse. Quanto enim

[1] HENR. TEELMANNI Commentarius crit. et theol. in caput XVI Evgl. Lc. aliasque insigniores s. Instrum. partes continens explicationem parabolarum Evgl. de Fermento, Oeconomo, Divite et Laz. etc. Item Dissert. ad loc. Mt 24 ss, praefationem adjecit CAMPEGIUS VITRINGA Amstel. 1695. 4°. 579 S. und Indices. — De Gelijkenissen van den Verlooren Zoon en Onregtv. Rentmeester met nog eenige andere Bijbelsche Stoffen, verklaard en toegepast door JOHANNES D'OUTREIN Amst. 1692. 4°. Zweite vermehrte Ausg. 1699, auch in deutscher Uebersetzung zu Herborn erschienen. — Verklaring van de Evang. Parabolen. Voormals opgegeven (in de Latijnsche Tale) aan de Voedsterlingen van de Academie te Franeker, door d. H. en seer V. Heer C. VITRINGA. Ende nu vertaalt ende met eenige Byvoegselen en Aanteikeningen opgeheldert door J. D'OUTREIN. Amsterd. 1715. 4°. Letzteres Buch ist auch in deutscher Uebersetzung erschienen: Schriftmässige Erklärung der evangelischen Parabolen etc. Frkft. u. Leipz. 1717. 4°. 1002 S. und Register.

plus solidae veritatis ex Verbo Dei eruerimus si nihil obstat, tanto magis divinam commendabimus Sapientiam. Die alten Kirchenlehrer hätten es auch so gehalten, die Reformatoren erst hätten da etwas nachlässig gehandelt, teils aus Besorgnis vor papistischem Missbrauch, teils propter ingeniorum severitatem, jetzt sei es an der Zeit, unbefangen der ganzen Schrift gerecht zu werden. TEELMAN stellt dann S. 16 die These auf: Verba omnia in parabolis Christi significando sunt, adeoque et ipsorum anxia habenda est ratio et eorum adaptatio ad sensum spiritualem ἀκριβῶς quaerenda. Denn weise sei nicht, wer mit viel Worten wenig, sondern wer mit wenig Worten viel sage. Christus habe zwar Mt 13 37—43 nicht jedes Wort der Unkrautparabel gedeutet; doch nicht, als ob nicht alles aufgelöst werden müsste, sondern nur, weil der Leser das Leichtere nachher bequem selber deuten könne, habe Jesus sich begnügt, die schweren Züge zu erläutern. Und solche Einzeldeutung könne man nicht auf eine oder ein paar Parabeln beschränken: parabolarum natura una eademque est; entweder sind in allen Parabeln alle Worte bedeutungsvoll oder in keiner[1]. Von einem doppelten Schriftsinn will TEELMAN auch bei den Parabeln nichts hören: der geistliche Sinn, auf den die Parabel gerichtet ist, ist der einzige, den grammatischen Sinn der Worte oder Sätze rechnet er gar nicht als Sinn; daher ist ihm auch die theologia parabolica gerade so argumentativ wie eine andre. Eine Ausdehnung der Aehnlichkeit auf alle Teile der beiden verglichenen Dinge, eine Auspressung der Zahlen um jeden Preis dünkt ihn kabbalistisch; der Plural sei manchmal wichtig, wie Mt 13 7 Dornen die vielfachen Weltsorgen bezeichneten, indess nicht allemal, denn Mt 24 28 rede von ἀετοί und meine doch nach Exod 19 4 und Dt 32 11 — Christum! Nämlich ubi ecclesia mea (σῶμα, wie Lc 17 37 sagt, ist nach dem Epheserbrief die Kirche) facta fuerit sub Antichristo πτῶμα cadaver . . ., ibi ego ut aquila congregabor scil. nidum suscitans, motitans se super pullos quosdam! Der kritische Zweifel, der dieses System sofort über den Haufen würfe, ob denn auch jedes Wort und jede Silbe der Parabeln unangetastet uns bewahrt geblieben, kommt diesen Exegeten niemals; dass sie Mt 22 1ff. und Lc 14 16ff. nicht für Parabeln halten, brauche ich nicht zu erwähnen: Schade, dass ich nicht mehr Beweise vortragen darf für die Resultate, die niederländischer Scharfsinn zu Stande bringt unter der Voraussetzung: in den Parabeln bedeuten alle Worte soviel als sie bedeuten können.

---

[1] Der letzte Satz ist jedenfalls unangreifbar und noch heute sehr beherzigenswert.

Ein paar Beispiele aus VITRINGA: Lc 10 34 bezeichnet das Oel die Gnade der Sündenvergebung, der Wein die Gnade der Heiligmachung. Lc 11 5 sind die 3 Brote, deren der Bittende bedarf, Jesus Christus: 3, in Ansehung der 3 Teile des Wortes Gottes, das ihn uns vorstellt, Gesetz, Propheten und Psalmen, oder der 3 Teile der damals bekannten Welt, „aus welchen die Heiden (die abgebildet werden durch den Freund, der in der Nacht zu ihm gekommen war) würden bekehrt werden und Jesus und seiner Gnade als des Brots des Lebens würden nötig haben". Der Besen, mit dem das Weib Lc 15 8ff. (= Christus) ihr Haus kehrt, ist das Wort der Gnade, sogar die bei dieser Gelegenheit weggerückten Möbel, von denen der Text schweigt, werden mit den beweglichen Dingen (mobilia!), welche durch den Bund auf Sinai in die Kirche eingeführet waren, identifiziert. Die fünf Brüder des Reichen Lc 16 sind die Juden, die in Syrien und Mesopotamien in grosser Anzahl dazumalen lebten, Lazarus ist Christus. Der kritische Moment in Lc 13 6 bezeichnet Christi Himmelfahrt, das Graben ist die kräftige Drohpredigt der Apostel, das Dungstreuen die Sendung des hl. Geistes, „die Düngung bildet sehr artig ab die Gaben eben desselben Geistes"; der Herr ist Gott der Vater, der Gärtner der Sohn, und das Resultat dieser Verhandlungen kennen wir, der israelitische Feigenbaum ist vom römischen Beil umgehauen worden. In Mt 25 14 bedeuten die 5, 2 und 1 Talente die verschiedenen Staffeln der theologischen Erkenntnis; die Knechte sind die Aufseher der Kirche, und nicht umsonst werden sie in auf einander folgender Ordnung genannt. Durch den Knecht, der die 5 Talente empfangen, verstehe man „die fürtrefflichen Aufsehern der Kirchen des Neuen Testaments, so derselben haben fürgestanden vor und nach der Himmelfahrt Jesus Christus bis in die Mitte des 5. Jhdts.", durch den Knecht, der 2 Talente empfangen, „die Bischöfe und Lehrer der christlichen Kirchen von der Mitte an des 5. Jhdts., seit welcher Zeit das Christentum hat angefangen zu verfallen mit merklicher Abnahme bis zu dem End des 9. Jhdts. Von welchen Jahren an der böse und faule Knecht in der Kirch ist zum Vorschein gekommen und den Meister gespielt in dem 10. und folgenden Jahrhunderten". Dem entspricht es nur, wenn Mt 13 44 VITR. keine Ursache sieht, „warum man die Piemontesischen Thäler nicht sollte diesen Acker nennen können, darinnen der Schatz der wahren Kirch, so einige Zeit verborgen gewesen, durch Petrus Waldus und andre seines gleichens entdecket und gefunden sei".

Einer der eifrigsten Vertreter der coccejanischen Gleichniserklärung in Deutschland war der chiliastische Schwärmer J. W. PETERSEN

(† 1727), nachdem er auf Reisen in Holland jene Weisheit kennen gelernt hatte. Erst über Mt 25 1ff., dann: das Geheimnis von den Arbeitern im Weinberge aus Mt. XX. Nach dem Sinn des Geistes entdecket Frkft. a. M. 1713. 8. XIV und 400 S., hat er zuletzt c. 1000 Seiten: die Gleichnisse des Herrn, darin die Heimlichkeit u. s. w. Lpzg. u. Frkft. 1722. 4°. zusammengeschwatzt, wenig Selbständiges, aber im kecksten Ton. „Eine freche That“ scheint ihm der Grundsatz des Chrysostomus „es wären nicht alle Puncten und Clausuln und Umbstände auf die antidosin zu appliciren“. Er zeigt uns, „wie kein eintziges Ding, auch nicht der allerkleinste Umbstand von Christo jemals in den Gleichnüssen angezogen sei, welches nicht seine Absicht auf die Sache selbst hätte“. So berechnet er denn in Mt 20 die Zeit von der sechsten bis neunten Stunde auf die Periode von Petrus Waldus bis Luther, die Auszahlung auf 1739, der Denar ist das 1000jährige Reich, der austeilende Schaffner Elias; die Murrenden werden blos darum nicht bestraft, weil der Herr voraussah, dass sie nach seiner Antwort nicht mehr murren, sondern beschämt seine freie Gnade anerkennen würden! Charakteristisch ist für ihn im Gegensatz zu den holländischen Coccejanern, dass er die Berechnung des Wertes von einem Denar den gelehrten Criticis überlässt; solche Kleinigkeiten gehen uns nicht an, wenn wir die Bedeutung des Gnadengroschens nur kennen. Dass diese Träumereien einem Zeitgeschmack entsprachen, beweist ein Werk über die drei Parabeln Jes 5 1—7 Lc 7 40—50 Lc 10 30—37 von dem Engländer Neh. Rogers, welches P. Heringa zu Amsterd. 1661, 4 ins Niederländische zu übersetzen wert fand. Unerträglich wortreich, sucht der Verfasser Deutungen jeder Einzelheit in den Parabeln, wo er sie bei seinen Vorgängern findet; 98 Lehren leitet er aus Lc 10 30ff. ab, darunter, dass „Herbergen sehr brauchbar für Reisende sind“.

In Deutschland erschienen um 1700 mehrere Abhandlungen, die ein Steigen des wissenschaftlichen Interesses für die evangelischen Parabeln — sicher unter dem Einfluss des Coccejanismus — bekunden, ohne wesentlich über den Horizont von J. Gerhard und über den Einfluss von S. Glassius sich zu erheben; soweit ich über sie etwas in Erfahrung bringen konnte[1], suchen sie die hergebrachte Methode gegen jene calvinistische Korruptheit zu verteidigen. Es ist merk-

---

[1] C. M. Pfaff † 1760: Commentatio de recta Theol. parabolicae et allegoricae conformatione Tubing. 1720. Marck, Sylloge dissertt. ad selectos textus N. T. Exercit. IV. 1721. Derselbe: Abhandlung von den Absichten der Parabeln Jesu. Heilbronn 1740. Lor. Reinhardt, Instit. theologiae parabolicae moral. et natur. sive de recta ratione interpret. praecipue Chr. par. Lips. 1740.

würdig genug, dass das Aufkommen des Pietismus in der neutestamentlichen Exegese kaum irgend einen sichtbaren Umschwung herbeigeführt hat, nicht entfernt einen so grossen, wie die coccejanischen Theorien. Die Form der Kommentare pietistischen Ursprungs unterscheidet sich wohl von den älteren; die Neigung, unmittelbar erbauliche Wahrheiten den Texten abzugewinnen, wächst, gelehrter Kram wird fortgelassen, sonst aber sind die Auslegungen der neuen Schule fast noch langweiliger und phrasenhafter als die Durchschnittsware des 17. Jhdts. Fast beschämend für den Protestantismus ist die Thatsache, dass die Exegese selbst der Reden des Herrn wie abseits von den dogmatischen und kirchlichen Kontroversen zwischen 1550 und 1750 stehen bleibt. Die Produktivität ist unglaublich fruchtbar; man beruft sich im Streit von allen Seiten unermüdlich auf das Wort Gottes, aber den Exegeten nun zum Richter über die hadernden Dogmatiker zu setzen, fällt niemandem ein, allen Prinzipien zum Trotz ignoriert man bei Feststellung der rechten Theologie die Kommentare zum N. T., die beinahe nur als Material für schriftgemässe, feine Predigten benutzt zu werden scheinen. In dieser Hinsicht Wandel zu schaffen und das, was man als Licht anerkannte, auch wirklich auf den Leuchter zu setzen, hat der Pietist J. A. Bengel († 1752) das Seine gethan, aber er würde von seinem wohlverdienten Ruhm das Beste entbehren, wenn wir von ihm nur Parabelauslegungen besässen. Er deutet nicht geradezu Alles, aber das Meiste, selten in neuer Weise, bisweilen sogar prophetisch auf kirchengeschichtliche Vorgänge; seine Aengstlichkeit in kritischer Beziehung ist hochgradig; eine geringe Differenz im Wortlaut reicht ihm hin, eine andre Rede statt einer abweichend überlieferten zu konstatieren, und da er z. B. das Oel in Mt 25 3 4 auf die hl. Bemühungen seitens des Christen, die Krüge auf die penetralia cordis deutet, aus Lc 13 7f. folgert, dass im ganzen 3 Passahfeste zwischen Christi Taufe und Auferstehung gelegen haben, Mt 11 16 zu ἀγοραί (Parabel von den spielenden Kindern) notiert, Johannes wie Jesus hätten öffentlich gepredigt, darf man nicht sagen, dass er Luther gegenüber auf unserm Gebiete einen Fortschritt repräsentiert, eher das Gegenteil.

In Holland hat sich die Exegese des Coccejus so wenig wie seine Theologie zur unbestrittenen Herrschaft gebracht; weder die schroff orthodoxen Voetianer noch die Arminianer haben ihre Autoritäten Calvin und Grotius ganz aus den Augen verloren; man lässt sich nur nicht gern in Polemik gegen die neumodischen Allegoristen ein, bewahrt sich aber eine gewisse Nüchternheit. Ich sage dies mit besonderer Beziehung auf Joh. Jak. Wettstein († 1754), der

in tom. I seines grossartigen Nov. Test. graecum (Amsterdam 1751) ja keinen fortlaufenden Kommentar bietet, aber doch seinen Standpunkt zu erkennen giebt; z. B. die Parabeln vom Senfkorn und Sauerteig interpretiert er so: ut paululum fermenti totam massam fermentat, ut ex parvo semine sinapis ingens arbor crescit, ita doctrina Evangelii ex parvis initiis maximum incrementum capiet seque longe lateque diffundet. Wohl den gleichen Standpunkt vertritt bald darauf der Utrechter Gräcist C. SEGAAR[1], der zu Lc 10 30 ff. mitteilt, Viele betrachteten die Parabel vom Samariter als Allegorie, aber dann kurz abbricht: „Ad specialia non descendo. — In his et similibus valeat illud: Simplex sigillum veri. Praecipuum certe parabolae scopum videmus v. 36." Kurz zuvor 1752/54 hatte JOH. BARUETH[2] zu Rotterdam zwei Quartbände Predigten veröffentlicht, in denen er hauptsächlich Parabeln Jesu erklärte. Nachwirkungen des Coccejanismus sind bei ihm noch sehr spürbar; der schlimme Gast in Mt 22 11—14 ist der Papst; nur das Mehl — die Auserwählten — kommt durch den Sauerteig zur Gährung, die Kleie — die Verworfenen — bleibt Kleie; aber die weitesten Ausgriffe der weissagenden Exegese werden hier zurückgewiesen; ζύμη braucht nicht mehr um des übrigen Schriftsprachgebrauchs willen etwas Hässliches zu bedeuten, und die Leidenschaft, ein Lehrbuch der alt- und neutestamentlichen Kirchengeschichte aus Jesu Gleichnisreden zu fabrizieren, ist einigermassen abgekühlt.

Von ein paar deutschen, holländischen und englischen Arbeiten[3] dieser Periode habe ich nur durch Zitate bei späteren Schriftstellern genug Kenntnis, um behaupten zu dürfen, dass sie wenig selbständige

[1] Observationes philol. et theol. in Evglii Lc. capita XI priora. Utrecht 1766. 8°.

[2] De predikende en wonderdoende Christus. Of de grote Propheet en Leraer Israels kragtig in woorden en in werken, gebleken uit zyne zielroerende Predikatien, zinrijke Parabelen en verbazende Wonderwerken, welke nit overeenstemming der 4 Evangelisten schrivtmatig worden verklaart en ter oefeninge van ware Godvrugt toegepast.

[3] J. G. PALMS, Betrachtungen über die Gleichnisse des N. T. Hamburg 1735. LIPPOLD, Exeget. Versuch über den Schmuck der biblischen Gleichnisreden. Wittbg. 1765. J. BOSKOOP, De begenadigde Zondaresse en de Twee naar den Wyngaard gezondene Zoonen, beschouwd in 12 Leerredenen. Amst. 1768. 408 S. 4°. B. KEACH, Gospel Mysteries unveiled; or an Exposition of all the Parables. Fol. London 1701. FRANC. BRAGGE, Practical Discourses upon the Parables of our blessed Saviour. 2 Vol. 8°. London 1710 (manche gute Bemerkung). W. DODD, Discourses on the Miracles and Parables of Christ. 1757. 8°. 2. Aufl. 1809. SAM. BOURNS, Discourses on the Parables of our Saviour. Lond. 1763. Deutsch v. J. J. Dusch. Altona u. Brem. 1771: Geistl. Reden über einige auserlesene Parabeln unsers Heilandes.

Arbeit und keine neuen Gedanken zur Sache enthalten; beachtenswert ist nur, dass seit der Blütezeit des Coccejanismus so viele, auch recht umfassende Monographien über die Parabeln Jesu erscheinen. Das Verdienst, einen wirklichen Fortschritt in deren Verständnis gemacht, sich den hellen Einsichten des Reformationszeitalters wieder genähert und die Periode einer völlig unbefangenen Behandlung dieser Stoffe vorbereitet zu haben, gebührt der rationalistischen Theologie. In ihre Reihen rechne ich dabei vor allem LESSING. Dieser hat in seinen „Abhandlungen über die Fabel“ 1759 das echte Wesen der Fabel so scharfsinnig und unwiderstehlich, wenn auch im geraden Gegensatz gegen die von Frankreich her herrschend gewordene Anschauung, ans Licht gestellt, wie es zuvor nie geschehen war. Sie ist der Rhetorik, nicht der Dichtkunst untergeordnet, ist eine Erzählung, die einen moralischen Satz zur anschauenden Erkenntnis bringen will, frei erfunden, kurz, so dass sie auf einmal, klar, so dass sie von dem Einfältigsten überschaut werden kann. Was sie von der Parabel (des ARISTOTELES) unterscheidet, ist, dass sie der Wirklichkeit des einzelnen Falles, den sie vorführt, bedarf, während die Parabel sich mit der Möglichkeit, einem „wie wenn“ begnügt. Damit war für theologische Leser die Verwandtschaft zwischen Fabel und Parabel (auch der evangelischen) zu nahe gerückt, als dass Sätze wie der vergeblich verballen konnten: „Es muss gar keine Mühe kosten, die Lehre in der Fabel zu erkennen; es müsste vielmehr, wenn ich so reden darf, Mühe und Zwang kosten, sie darin nicht zu erkennen“, oder der, „dass in der Fabel Einheit des Ganzen im strengsten Sinn erforderlich ist“.

J. AUG. DATHE fügte seiner Ausgabe von GLASS' Philologia sacra (Lips. 1776) ein neues Kapitel de parabola ein, worin er die nahe Beziehung zwischen Parabel und Fabel, die Volkstümlichkeit der parabolischen Rede unter den Israeliten schon der alten Zeiten lebhaft betont, auch anerkennt, dass über die Parabeln Jesu vulgares hermeneutici libelli multa sed parum subtiliter praecipiunt, ohne indessen selber sich gründlicher über dies Thema auszusprechen. Was er über den Zweck der Parabel vorträgt, ist ja sehr verständig: praeparatur animus auditoris narratione rei clarae et perspicuae, ut eo melius deinde intelligat id, cuius causa illa dicta sint. Aber er entgleist alsbald, indem er bei Feststellung der proprietates et virtutes parabolae sich von dem durch J. D. MICHAELIS in Deutschland damals einflussreich gewordenen R. LOWTH (de sacra poesi Hebraeorum, Götting. 1761, 2. Aufl. 1770) verleiten lässt, die Parabel als eine Unterart von Allegorie zu betrachten und Ez 16 17 neben Jes 5 als

Muster von Parabeln vorzuführen. Immerhin blieb die Fabel in Sicht. J. S. SEMLER wies seine Schüler auf die enge Gemeinschaft von Fabel und Parabel hin; so schrieb denn schon 1767 G. A. SYBEL[1] unter Mithülfe von G. B. SCHIRACH in schlechtem Latein super parabolis eine nicht üble Abhandlung. Er verwahrt sich zum Schluss gegen die Unterstellung, als wolle er den Heiland als Fabeldichter ausgeben und so profanieren, er sucht deshalb noch einige Unterschiede heraus, allein dass die meisten Parabeln nur der Veranschaulichung und der Ueberführung dienen, hat er gut bemerkt; während er auf Grund von Mt 22 und Lc 14 bewundert, wie Christus sich den jedesmaligen Hörern anzupassen wisse, ahnt er doch, dass die Evangelisten die Parabeln Jesu nicht alle und weder genau noch bis zu Ende aufgezeichnet haben; vor allem weist er hin auf die Unentbehrlichkeit auch der Einzelzüge für die Wahrscheinlichkeit der erdichteten Erzählung und tadelt GROTIUS, der dies Lc 15_{22}ff. vergessen konnte. Der Holländer REGULETH[2] trägt ähnliche Gedanken vor, nur weit mehr als SYBEL im Bann der alten Deutelei. Letzteres gilt erst recht von den englischen Werken der nächsten 50 Jahre[3]. Besonders das älteste bietet reichen Stoff, behält aber das dogmatische Interesse noch in auffallendem Uebergewicht über das exegetische.

Das Trefflichste zur Sache im ganzen Jahrhundert hat G. Chr. STORR († 1805) geschrieben: Dissertatio hermeneutica de Parabolis Christi Tüb. 1779. 4°, aufgenommen in seine Opuscula Academica, Tom. I. 1796 Tüb. S. 89—143, sogar ins Englische übersetzt in: The Biblical Cabinet vol. IX. Dieses von UNGER S. 131f. entschieden unterschätzte Heft ist eine in der Form elegante, scharfsinnige, konsequente Darlegung des Wesentlichen, die durchweg auf dem rechten Wege ist, nur dass sie noch kritisch furchtsam und der LESSING'schen Fabeltheorie zu blind ergeben bleibt, auch willkürlich den Umfang der Parabelreden verkleinert durch die Definition: parabola est narratio, verae similis. Weil nämlich LESSING der zusammengesetzten Fabel, d. h. der, die statt auf einen allgemeinen

[1] Super par. sacris tentamen aucupium delectationis fabularum expendens. Halle. 24 S. 4°.

[2] Diss. philol. theol. de Parab. evgl. Traj. 1770.

[3] ANDR. GRAY, A delineation of the Parables of our Blessed Saviour. Lond. 1777. 8°. 2 ed. Edinb. 1814, auch deutsch von SCHULZ: Vorlesungen über die Gleichnisreden unsres Heilandes. Hannov. 1783. J. FARRER, Sermons on the Parables. Lond. 1809. W. BENGO COLLYER, Lectures on Scripture Par. Lond. 1815. W. UPJOHN, Discourses on the Parables. 3 Vol. 8°. Wells 1824. B. BAILEY, Exposition of the Parables of our Lord, showing their Connection with his Ministry, their prophetic Character. Lond. 1828. 8°.

moralischen Satz zu führen, vielmehr auf einen speziellen einzelnen Fall geht (wie die Fabel des Stesichoros vom Pferd, Hirsch und Menschen auf das Verhältnis der Himeräer zu Phalaris), einräumt, dass sie eine Allegorie sei, nämlich illius rei, per cujus occasionem dicta est, so zählt Storr die evangelischen Parabeln, die er grösstenteils den zusammengesetzten Fabeln zurechnen muss, unter die metaphorischen Allegorien. Aber seine Praxis ist besser, als die Theorie klingt; denn trotz aller Anhänglichkeit an irgend noch haltbare Vorstellungen der älteren Parabelexegeten, erkennt er die Irrationalität des deutenden Unwesens. Um den Sinn einer Parabel zu finden, muss man nach Storr 1. die erdichtete Erzählung zu verstehen, 2. die in der Gleichniserzählung bezeichnete Sache festzustellen, 3. diese Sache auf die Erzählung zu beziehen lernen. Aber — § 14 enthält diese fundamentale Erkenntnis — nicht die Specialia hüben und drüben sind einander ähnlich, — das kommt höchstens zufällig bisweilen (so Mt 22 7!) vor — sondern die verbindende Idee. Aus den βασανισταί und dem ἕως οὗ Mt 18 34 besondere Belehrung über das Schicksal unversöhnlicher Menschen zu erschliessen, erscheint ihm ebenso verkehrt wie wegen Lc 19 27 ein grosses Schlachten in die Parusie zu verlegen; zwei Arten der Sünde zu konstituieren, weil Lc 15 21 der Sohn ein Sündigen gegen den Himmel und ἐνώπιον σοῦ zugesteht, sei thöricht, da die Parabel doch einen irdischen Vater vorführe und deshalb das Unrecht ein zweifaches genannt werden müsse. Umsonst dürfe allerdings nichts von Christo gesagt heissen, aber was der Anschaulichkeit diene, stehe auch nicht umsonst da; dem Gleichnisredner komme es nicht nur darauf an, ut doctrina illustretur, sed ut etiam per parabolam illustretur. Quod igitur parabolae natura flagitabat, eo opus erat, tametsi in re significata nihil responderet. Zu dieser Natur aber gehört Bestimmtheit aller Angaben (darum die 5 Brüder Lc 16 28, die 10 Jungfrauen Mt 25 1, die 3 Jahre Lc 13 7), Wahrscheinlichkeit (darum musste der Schatz Mt 13 44 ein verborgener sein) und gute Entwickelung der Teile, eines aus dem andern (darum die Erbausteilung Lc 15 12 so früh und die Auswanderung des Jüngeren). Da einzelne Parabeln auf die dissimilitudo aufgebaut sind, so dürfe man ja nicht beide Hälften verquicken: „hier geht es so her, dort so“ das ist das Gerippe jeder Parabel. § 20 besiegelt Storr die Richtigkeit seiner Methode mit der Erklärung, dass man aus dem Inhalt der Parabeln gerade so gut wie aus allen andern Aussprüchen Christi firmissima argumenta colligere könne. Er fühlt sich also im Stande alle Konsequenzen dieser Theorie zu tragen.

In STORR's Bahnen ist die Exegese der Rationalisten milderer und strengerer Observanz weitergegangen. G. LOR. BAUER[1] wird von VAN KOETSVELD wegen Oberflächlichkeit gering geschätzt, doch ist dies Urteil, da B. nicht für Gelehrte, sondern für junge Studierende und Laien schreibt, auch gar nicht prätendiert viel oder überhaupt Neues zu bieten, etwas unbillig; weitschweifig und nüchtern ist die Auslegung gehalten, aber im allgemeinen unbefangen, methodisch und im Dienste einer gegenüber den Träumereien oder „spielenden Anwendungen" des Coccejanismus und Pietismus und den harten Ansprüchen der Orthodoxie sehr heilsamen Reaktion. Lc 18 1ff. wird tadellos gewürdigt: „wenn ein ungerechter Richter, der weder Gott noch Menschen scheuet, durch anhaltendes Bitten sich erweichen lässt, den Bedrängten zu helfen: wie sollte Gott, der barmherzig ist und gerne errettet, seinen Geliebten, über die er sein wachsames Auge offen hält, nicht helfen, wie sollte er mit seiner Errettung verzögern können?" Andrerseits heisst es zu Lc 19 11ff. wieder: „Der Prinz, welcher das Reich in Besitz nimmt, ist Jesus Christus selbst, der nach dem 2. Psalm von Gott zum Könige eingesetzt ist" (!); seine Knechte sind alle Christen, das Pfund sind die Gnaden und Heilsgüter u. s. w. Zu dieser Unsicherheit im Prinzipiellen kommt ein Mangel an kritischer Schärfe; wer das richtige Verständnis unsrer Parabeln wie B. abhängig glaubt von dem Rückblick auf die Veranlassung, bei der sie nach den evangelischen Berichten gesprochen worden seien, wählt fremde Hypothesen zum Fundament für einen Bau, der auf sich selber stehen muss. Immerhin ist es erfreulich, dass für BAUER wie für seine Genossen aus der rationalistischen Schule die Einheit des Grundgedankens in jeder Parabel Axiom ist: wodurch allerdings Geschmacklosigkeiten andrer Art als bei den Allegoristen keineswegs ausgeschlossen sind. Belege für solche findet man reichlich bei dem Ostfriesen R. CHR. GITTERMANN[2] und bei J. J. KROMM[3] aus Hessen-Darmstadt. Der erste hat eine grenzenlos alberne Modernisierung der Parabeln Jesu, „dieser herrlichen Denkmäler des Altertums", „auf den Altar der Menschheit niedergelegt",

---

[1] Sammlung und Erklärung der parabolischen Erzählungen unseres Herrn. Leipz. 1782. 248 S. 8°. Auch holländisch erschienen Zutphen 1814.

[2] Die Gleichnisse Jesu oder moralische Erzählungen aus der Bibel, zwei Hefte kl. 8°. Bremen 1803f. Durch H. BROUWER Groningen 1804 ins Holländische übertragen.

[3] Die sämtlichen Parabeln Jesu übersetzt, erläutert und besonders praktisch-homiletisch bearbeitet für den Religionslehrer. Fulda 1823, sowie: Homilien über die Gleichnisreden unseres Herrn. 2 Bde. Nürnberg 1830.

in der Hoffnung, dadurch „an dem schönen und beglückenden Tempel der Humanität und Sittlichkeit auch an seinem Teil thätig mitzuarbeiten". Durch redselige Erweiterung will er sie deutlicher, gemeinverständlicher machen; die Lehre, die in einer jeden steckt, bekommt der Leser 20 Mal zu hören, z. B. bei Lc 15 11ff. die, „dass nur ächte, bessernde (!) Reue, inniges Streben nach Sinnes- und Herzensänderung und unermüdeter Eifer in der Tugend uns mit Gott und unserm eigenen Gewissen wieder versöhnen"! In Lc 10 30ff. denkt ein Jude aus Ajalon gerade über die Geschäfte nach, die er in Jericho machen möchte, als die längst auf ihn lauernden Räuber „mit wildem Geschrei auf den erschrockenen Wanderer losstürzen". Die Gedanken des Priesters, der bei seinem Nachdenken sogar „die Hand ans Kinn legte", das Selbstgespräch des Leviten, die Versuche des Halbtoten sich aufzurichten, werden uns beschrieben, in einem Tone, dass das Buch nur als eine unfreiwillige Travestie der Parabeln zu betrachten ist. KROMM ist doch nicht so weit gegangen. Er will zwar zu Mt 25 24 über unbillige Forderungen an unsre Nebenmenschen und wider die prozesssüchtigen Glieder in der Gemeinde geredet wissen, und glaubt Mt 13 3—8 auf die Pflicht, den ländlichen Boden zu verbessern und in der Kultur weiter zu gehen, beziehen zu müssen, aber im ganzen befolgt er in seiner Erklärung bessere Muster. Der braunschweigische Pfarrer A. WOLFF[1] hat auch nicht gerade neues und tiefes über die Parabeln Jesu bemerkt, aber sich das Verdienst erworben, unter den Regeln über die Auslegung derselben in die erste Reihe die zu rücken, dass man „die Absicht", die eine Wahrheit genau bestimme, welche die Parabel „durch das Symbol der erzählenden Thatsache versinnlichen will". (Nur in Lc 16 19ff. scheinen ihm mehrere Lehren enthalten zu sein.) Was diesen Rationalisten fehlte und es trotz der Richtigkeit ihrer Methode oder Theorie verhinderte, dass sie den Parabeln Jesu wahrhaft gerecht wurden, ist ihre Unfähigkeit, die innersten Motive Jesu nachzuempfinden, sich in die religiöse Atmosphäre, von der er lebte, hineinzuversetzen. Ihr Mangel an geschichtlichem Sinn, ihre Unfähig-

[1] Allgemeine Kirchenztg. 1826 No. 136f. Die Erwiderung von G. F. BESENBECK gegen diesen Aufsatz ibid. 1827 No. 173 S. 1409—1414 schlägt einen trotz UNGER ungebührlich gereizten Ton an. Wenn WOLFF scheinbare Verstösse gegen die Sittlichkeit oder die Vernunft Jesu durch Hypothesen beseitigen will, wie die unpädagogische Ausstattung des leichtsinnigen Sohnes mit seinem Erbe Lc 15 durch die Präscienz des Vaters oder die ungerechte Bevorzugung der Letztgedungenen in Mt 20 durch die Annahme, diese hätten fleissiger gearbeitet, so sind das Einfälle, die die Würde Jesu nicht beeinträchtigen, während sie sogar eine gewisse Gutmütigkeit des biederen Auslegers verraten.

keit, zwischen dem Jesus der Evangelien und einem aufklärerischen Theologen von 1800 zu unterscheiden, musste ihren gesunden Einsichten nachhaltige Wirksamkeit rauben. Das enfant terrible des Rationalismus, C. FRIEDR. BAHRDT († 1792) hat „die sämtlichen Reden Jesu aus den Evangelisten ausgezogen und in Ordnung gestellt zur Uebersicht des Lehrgebäudes Jesu“ (Berlin 1786f. 2 Bde.) nur zur Anpreisung seiner antikirchlichen Ideen benützt: dass in einem Kapitel (I 24) mit der Ueberschrift: „Unmöglichkeit der moralischen Bildung bei positiver Religion“ aus Gleichnissen Jesu wie Mt 9 $_{16}$f. und 11 $_{16-19}$ oder Mc 12 $_{1-12}$ und 3 $_{23}$ff. nur durch die gröbste Verdrehung Belege gewonnen werden können, bestreitet heute niemand mehr. Sollte Lc 14 $_{8-10}$ (Gleichnis vom Obenansitzen) wohl in Jesu Sinn zur Bescheidenheit mahnen, weil sie uns Liebe macht, und, was das Wichtigste ist, jedem unsrer Verdienste erst ihren Wert giebt und verursacht, dass die Menschen dasselbe selbst hervorziehen und an uns lieben, statt dass sie es an dem Stolzen beneiden und zu verkleinern suchen? Sollten Lc 12 $_{42}$ff. die Verwalter des Hauses Gottes gemeint sein, „welches der Wirkungskreis der Aufklärung und der Tugend ist“? Dabei allegorisiert BAHRDT, wo es ihm passt, auch lustig drauf los; Mt 13 $_{24}$ff. soll man sich unter dem Feind den bösen und schädlichen Geist des Judentums und jeder Priesterreligion denken, welcher in der Welt die Vernunft unterdrückt und Aberglauben mit der Wahrheit vermischt hat, unter den Schnittern „alle Werkzeuge der Vorsehung“, und der Hörer Sadok bezeugt es Jesu: „in Deinem Gleichnisse liegt Vorrat zum Denken, der den stärksten Denker tagelang beschäftigen könnte“, und merkt sich daraus vorläufig drei grosse Gedanken.

Wirkliche Verdienste um die Erklärung der Parabelreden, allerdings mehr ihrer einzelnen Bestandteile als der Grundgedanken, haben sich die durch Ernst und Gelehrsamkeit ausgezeichneten Professoren C. F. A. FRITZSCHE († 1846)[1] und H. E. G. PAULUS († 1851)[2] erworben. Bei Beiden hat man das Gefühl, dass sie sich gegenüber STORR schon ein wenig auf der Rückzugslinie befinden. Das Ideal der Parabel ist auch ihnen eine Erzählung, die durch ihren Totaleindruck, von dem sie die einzelnen Ingredienzien der Einkleidung scharf unterscheiden, eine bestimmte Lehre geben will, aber der Text veranlasst sie häufig, eine Vermischung von Parabel und „symboli-

[1] Quatuor N. T. Evangelica recensuit et cum comment. perpetuis ed. FRITZSCHE. Lips. tom. I Evgl. Mt. 1826. tom. II Evgl. Mc. 1830.

[2] Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien. Heidelberg 1830 bis 1833. 3 Teile.

scher Allegorie" zu konstatieren. Darum deuten sie z. B. in Mt 25 1 ff. nichts, und doch schreibt PAULUS: Die Braut bedeutet als Kollektivum unstreitig schon alle ἐκλεκτούς, alle Mitglieder der ächten ἐκκλησία aller Zeiten und Orte. Unter dem Bilde des Reichen in Lc 16 19 werde Jesus, vermutet PAULUS, zunächst an Herodes Antipas gedacht haben. Und FRITZSCHE bringt es fertig, Aas und Adler in Mt 24 28 wieder auf Jesum und die Jünger zu deuten; PAULUS identifiziert Aasfresser mit Besiegern verdorbener Nationen und findet wahrscheinlich, „dass Jesus das allgemeinere Sprüchwort wählt, um bestimmter auf die römischen Legionsadler zu deuten". Die Quelle dieser Mängel ist ausser der namentlich bei PAULUS einseitigen Bevorzugung des Verstandes — „Jesus wollte zugleich die Verständigkeit der Hörer üben" (nämlich durch sein Lehren ἐν παραβολαῖς) — und der wieder bei FRITZSCHE stärkeren Angst, etwas von dem Textinhalt unbenutzt zu lassen[1], die kritiklose Gebundenheit an den Textbuchstaben, die Christo einen wiederholten Vortrag der Senfkorn- und Sauerteigparabeln zutraut, blos weil Lc dieselben nicht in der Nähe der Säemannsparabeln placiert, und die zu Mt 25 14 ff. zagend äussert, es scheine an Mt eine nicht vollständige Aufzeichnung der Parabel Lc 19 11 gekommen zu sein, oder Mt habe sich über den Zusammenhang getäuscht, und Jesus den Stoff vor Lc 19 11 ff. schon einmal minder passend ausgemalt und abgerundet vorgetragen. Wunder genug, dass PAULUS in der Begründung des Parabellehrens bei Mc 4 10 ff. und Lc 8 ein unläugbares Beispiel von Missverständnis der Rede Jesu sieht — aber diese ir- ja antirationale Theorie war ihm denn doch zu unerträglich. Natürlich sprach Jesus, was er sprach, um aufzuklären; wo er das nicht konnte, würde er ganz gewiss geschwiegen haben!

Die Mittellinie der rationalistischen Stellung zu Jesu Gleichnisreden ist am bequemsten wahrzunehmen bei CONZ[2]. Seine rhythmische Paraphrase von 26 Parabeln Jesu in meist glatten Hexametern oder Jamben ist ziemlich wertlos; ich wenigstens mag Jesu einfaches ἐγώ κύριε καὶ οὐκ ἀπῆλθεν Mt 21 30 nicht vertauschen mit CONZ':

Ja lieber Vater! ja den Augenblick!
Erwidert er; doch anders war die That,
Als seine Rede war: er ging nicht hin.

---

[1] Dafür ist charakteristisch seine Deutung von Mc 4 26—29: quemadmodum agricola sparso semine usque ad messem officio suo perfunctus est, sic ego exposita divina doctrina muneri injuncto satisfeci et permitto illius incrementa Deo, donec messis me tempus ad primariam coloni provinciam administrandam excitabit.

[2] C. PHIL. CONZ, Morgenländische Apologen, oder die Lehrweisheit Jesu in Parabeln und Sentenzen. Heilbr. 1803. kl. 8°. Neue Titelausgabe Leipz. 1809. S. oben S. 132. 153 f.

Aber seine einleitende Abhandlung (S. I—XCII) „über Fabel und Parabel, und die Parabeln Jesu's besonders" zeigt eine löbliche Weite des Blickes, insofern die orientalische Litteratur mit herangezogen wird. Wie vielerlei der Begriff der παραβολή im N. T. umfasse, stellt Conz ans Licht, die Parabeln im engeren Sinne ordnet er unbedenklich den Fabeln unter, erklärt sie sonach selber für rhetorische Formen statt für Poesien; jeden Verstockungs- oder auch nur Verhüllungszweck schliesst er aus. „Wer wird annehmen können, dass Jesus das Volk mit Unverständlichkeiten habe äffen wollen?" Seine Formulierung ist mangelhaft; Lehrsätze und Regeln der Vernunft oder dogmatischen Sinn mit Beziehung auf seinen Religionsplan werden wir in den Parabeln Jesu nicht suchen; aber indem Conz dieselben rückhaltlos andern Bildungen der profanen Litteratur gleichstellte, hat er wenigstens die Hauptsache getroffen, dass die neutestamentlichen Parabeln keine andre Behandlung erwarten und dulden als die Fabeln, hat auch schon geahnt, dass sie vielleicht nicht ganz unversehrt uns überliefert worden und von vornherein nicht als Kunstwerke, sondern als Versuche einer herzlichen Pädagogik entstanden sind.

Conz hatte ausser Lessing noch eine andre treffliche Vorarbeit benutzt. Herder protestierte schon 1780 in den „Briefen das Studium der Theologie betreffend" No. 16 gegen die tiefen Geheimnisse und den Ruf der kunstvollen Dichtung für Jesu Gleichnisse; nicht die Einfassung mache ihren Wert, sondern der Stein, und auch den dürfe man nicht zersplittern: ein Hauptsatz liege in jedem Gleichnisse. Namentlich über die Fabel hat er, die Lessing'sche Theorie nicht unwesentlich verbessernd, das durchaus Richtige zuerst empfunden. An verschiedenen Stellen der Briefe, in der Schrift: „Vom Geist der ebräischen Poesie", in den „Zerstreuten Blättern" 3. Sammlung (1787, 2. Aufl. 1798) „Ueber Bild, Dichtung und Fabel", auch in der 5. Sammlung (1793) hat er die Fabel definiert, aber noch viel wahrer ihre Eigentümlichkeiten in grossen Zügen geschildert, alles blos Zufällige, was in Lessing's Fabeltheorie noch eine Rolle spielt, hinausgewiesen, namentlich auch die verderbliche Unterscheidung einfacher und zusammengesetzter Fabeln abgelehnt. Die Fabel ist nicht in den müssigen Stunden eines Pädagogen entstanden, sondern im Leben, wenn es galt, über einen bestimmten gegenwärtigen Vorfall ein klares Urteil schaffen: so ist jede Fabel zusammengesetzt aus dem wirklichen Fall, auf den sie angewendet werden soll und aus dem erdichteten, den der Fabulist eben zu jenem Zwecke ersann. Daher ist die innere Notwendigkeit der erzählten Sache unentbehrlich; wenn die Fabel irgend ein Ausweichen gestattet, hat sie das hohe Ziel ihrer Gattung verfehlt.

Ob Tiere, Menschen oder tote Gegenstände in ihr auftreten, ist ganz gleichgültig; der Fabeldichter darf sein Gebiet soweit ausdehnen, „als er sich getraut, seiner gedichteten Handlung Wahrheit, Lebhaftigkeit und Klarheit, kurz der Lehre, die er im Sinne führt, Anschauung geben zu können". Dass nach HERDER's Arbeiten in der Parabellitteratur und bei sonst verständigen Menschen sich die Gewohnheit einbürgerte, die Parabel als die unanstössige, die Fabel aber als die unwahrscheinliche, weil eitel Unmöglichkeiten (redende Bäume, denkende Tiere, handelnde Töpfe) einführende erdichtete Erzählung zu definieren, ist erklärlich nur, wenn jene Theoretiker HERDER wohl gelobt aber nicht gelesen haben. Allerdings die Parabel hat durch HERDER den Gewinn dieser neuen Erkenntnis von der Fabel nicht eingeheimst. Er hat ihr nicht die angespannte Aufmerksamkeit wie der Fabel gewidmet, darum findet er sie nicht so ausschliesslich von der ἀνάγκη beseelt, nicht so überzeugend wie die äsopische Fabel. Die Parabel ist ihm eine Gleichnisrede, eine Erzählung aus dem gemeinen Leben, mehr zur Einkleidung und Verhüllung einer Lehre als zu ihrer Enthüllung; sie hat also etwas Emblematisches in sich. Ueberdem gehe sie den Gang der Fabel und masse sich sehr freie Schritte in diesem Gange an, indem sie oft mehrere Lehren verberge. So bleibt für die Parabel eigentlich nur das, was die Fabel ihr übrig lässt, sie ist eine schlechte Sorte von Fabel; bald wird ihr eine Zwischenstellung zwischen Fabel und Geschichte, bald sogar zwischen Viererlei (Fabel, Emblem, Allegorie und Personifikation) zugewiesen, ihr „breiter Rücken" muss alles tragen. Nur worin sie hinter der Fabel zurücksteht, weiss HERDER zu sagen, von ihren Vorzügen erfahren wir nichts.

Selbstverständlich sind Theologen übrig geblieben, die sich um solche neuen Anregungen und Aufgaben so wenig wie um die neuen Wege der Aufklärer bekümmerten. Die hergebrachte Fassung der Parabeln als allegorischer Erzählungen, an denen man nur nicht gerade die Kleinigkeiten um jeden Preis ins Geistliche übersetzen müsse, erhielt sich trotz der rationalistischen Einwände auch bei deutschen Supranaturalisten. Am würdigsten vertrat diesen Standpunkt in der Blütezeit des Rationalismus J. L. EWALD[1]. Er hat mit wortseliger Breite, aber in schlicht-erbaulichem Ton ohne viel gelehrtes Material, keineswegs frei von rationalistischen Anwandlungen (Mt 13 $_{3}$ff. lehrt, „wie nötig auch zum Christentum Bildung des Herzens und Aufklä-

[1] Der Blick Jesus auf Natur, Menschheit und sich selbst, oder Betrachtungen über die Gleichnisse unseres Herrn. Ein Lesebuch für Christusverehrer. Leipz. 1786. 2. Aufl. Hann. 1796. 3. Aufl. Hann. 1812. XVI. 446 S. 8°. Die 1. Aufl. erschien auch in holländischer Uebersetzung. Utrecht 1788.

rung des Verstandes sei") und Trivialitäten (bei Lc 16 1ff., wer Vermögen habe, „kann und mag sich damit manchmal ein unschädliches Vergnügen machen: die Bücher, die Dinge, die zu seiner oder seiner Kinder Vervollkommnung gereichen, soll er sich davon kaufen"), aber dem Bibelbuchstaben ohne alle Kritik gehorsam, so weitherzig, dass er in der Fusswaschung Joh 13 1—15 eine Parabel in Handlung erzählt sah, ein System christlicher Glaubens- und Sittenlehre aus Jesu Gleichnisreden („der ganze Schatz göttlicher und menschlicher Weisheit liegt darinnen") liebenswürdig konservativ zusammengefügt.

Fr. Ad. Krummacher[1] († 1845) zeigt ein geradezu unleidliches Schwanken zwischen Bewunderung des hohen poetischen Wertes der

[1] Ueber den Geist und die Form der evangelischen Geschichte in historischer und ästhetischer Hinsicht. Leipz. 1805, §§ 197—225, S. 425—499. Krummacher ist — was wir anmerkungsweise mit einem Worte berühren — selber als Parabeldichter aufgetreten, viel bewundert in den damals kirchlichen Kreisen; Abbé Bautain hat seine Parabeln sogar ins Französische übertragen. Edle Sprache, feine Zeichnung, geläuterte, wenn auch ein wenig sentimentale Empfindung sind denselben nicht abzustreiten, aber hoffentlich merkt jeder moderne Leser beim ersten Beispiel den ungeheuren Abstand von den Parabeln Jesu. Schon Zeitgenossen haben den männlichen, muskulösen Stil der Parabeln Jesu vermisst, aber sie irrten, wenn sie sie deshalb für Kinder geeignet fanden; dazu sind sie meist zu lang, enthalten zu wenig Handlung, setzen zu viel voraus (z. B. die Erklärung einer Mutter an ihr Töchterchen über den Existenzgrund der Parabeln. „Die Natur . . . reicht dem, der sie liebt, überall das Schöne, und in dem Schönen das Gute und Wahre, wenn er es suchet und erkennen will . . . sie giebt ihm nur das Gleichnis, das Höhere muss er in sich selbst erzeugen"); die Einkleidungen sind ja grossentheils aus den Litteraturen und Mythologien fremder Völker, obenan Israels, doch auch Islands und Indiens entnommen; auch tritt die Freude an der Form oft zu stark hervor, jedenfalls können diese Parabeln nicht überzeugen — und lehren auch nur durch leisen Appell an ein gleichgestimmtes Gemüt. — Freilich die Parabeln, die uns Herder von J. V. Andreae († 1654) mitteilt, ähneln den evangelischen noch weniger, stehen den Herder'schen Paramythien näher, sind entweder allegorische oder einfach poetische Erzählungen mit moralischer oder religiöser Tendenz. Noch weniger von Jesu Geist enthalten die Similitudines physico-theologicae, d. i. Mancherley schöne nützliche und geistliche Gleichnüsse, darin natürliche Dinge, so im Himmel, auff Erden, im Wasser, auch an Menschen und Vieh zu finden, auff Geistliche Sachen . . . appliciret und zusammen verglichen werden . . . Durch Joh. Mollerum, Lübekk 1658, z. B. S. 571: Wer in einer Apotecke oder im Gewürtz-Laden lange sitzen bleibet, der reucht nach Gewürtz: Also wer mit frommen Leuten umbgehet, der wird fromm und lässet Gottesfurcht an ihm spüren. Das Volkstümlichste in „Parabeln" hat Chr. Scriver († 1693) geleistet, der in „Gotthold's zufälligen Andachten" Gelegenheits- und Gleichnisandachten oder erbauliche Parabeln schrieb, von denen einige wirklich den evangelischen Mustern ähneln. Aber ein Erbauungsbuch des 17. Jhdts. kann gar nicht schlechthin die Sprache Christi führen; Scriver nennt sich Parabolist, weil er zu allem, was ihn umgiebt, Erde und Himmel, bestimmten Zuständen und

Parabeln Jesu und Betonung ihrer vorübergehenden Brauchbarkeit. Ganz nach Herder wird versichert, den Parabeln fehle alle dringende Kraft, sie wollten aber auch nicht sinnlich überzeugen, sondern sinnlich lehren, nämlich schwierige Wahrheiten, zum Teil auch Historisches. Einzelne gute Bemerkungen macht K., namentlich wo er den zeitlich bedingten Charakter dieser Reden hervorhebt und ihre moralisierende Verflüchtigung sich verbittet, allein von einem prinzipiellen Protest gegen die Allegorese ist hier keine Rede.

R. Eylert (der Jüngere, † 1852) hat[1] ungefähr die gleichen Anschauungen wie Krummacher, nur in überschwenglicherem Stil, vertreten und geglaubt, die Parabel zugleich als Fabel und als „fortgesetzte Allegorie" behandeln zu können, den einen Hauptzug recht zu deuten durch Deutung der Nebenzüge. Desgleichen die Holländer J. Corstius, M. Stuart, H. Anneveld, H. A. Benit, welche 1825 bis 1828, 1827 (opus posthumum durch den Sohn A. A. Stuart besorgt), 1836 und 1852 die Parabeln unter praktischen Gesichtspunkten bearbeiteten. Viel bedeutender waren die Abhandlungen ihrer Volksgenossen G. A. van Limburg Brouwer und Wess. Scholten, beide betitelt: De Parabolis Jesu Christi; Leiden 1825, XXIV und 184 S. 8° und Delft und Leiden 1827, XXX, XII und 304 S. 8°. Unter demselben Titel veröffentlichte F. W. Rettberg 1827 eine gekrönte Göttinger Preisschrift, 86 S. 4°, und sein Konkurrent A. H. A. Schultze die seinige: De parabolarum J. Ch. indole poetica commentatio 1827, 107 S. 4°. Die beiden Niederländer schreiben ein elegantes, die Deutschen ein schwerfälliges Latein, der belesenste ist Scholten, in Storr erblicken sie alle ihren Führer; aber während Scholten ihm auch in seinen Mängeln treu bleibt, sogar wieder mehr die Ausdeutung der Einzelheiten betreibt, neigen sich die Göttinger

---

Verhältnissen, alltäglichen oder aussergewöhnlichen Ereignissen ein Gegenstück aus dem religiösen Leben zu finden weiss, mit unerschöpflicher Fülle παλαιοῖς παραβάλλει καινά. Aber er will nicht bekehren, nicht überzeugen, sondern einschärfen, befestigen, und darum zieht er aus den Bildern jede Aehnlichkeit hervor, die sich leidlich zur Anknüpfung trefflicher Mahnungen verwerten lässt. Besseres in der Art ist mir nicht bekannt, am wenigsten aus neuerer Zeit; G. J. Keller (Parabeln, Würzb. 1828) und C. M. Maenle (Populäre Gleichnisse und Gleichnisreden für Prediger, Lehrer und die reifere Jugend, Frkft. a. M. 1830) reichen nicht entfernt an Scriver heran.

[1] Homilien über die Parabeln Jesu, nebst einer Abhandlung über das Charakteristische derselben. Halle 1806. kl. 8°. LXXVI u. 442 S. — P. Jak, Die Parabeln Jesu Christi Sittengeisseln. In Predigten, 2 Tl. Augsb. 1804, und N. von Brunn, Das Reich Gottes nach den Lehren Jesu Christi besonders seinen Gleichnisreden erklärt, Basel 1816, habe ich nicht erhalten können.

stark nach der rationalistischen Seite hinüber: potest ex singulis parabolis nonnisi una peti sententia, erklärt RETTBERG, obwohl er sich nicht streng nach seinen Sätzen hält. SCHULTZE legt viel zu viel Gewicht auf das ästhetische Moment in den Parabeln; dass er das Allegorische in ihnen als Degeneration empfindet, ist hingegen ein Vorzug. Dennoch scheint mir LIMBURG BROUWER noch jetzt am lesenswertesten, weil er die meisten Ansätze zu den richtigen Ideen durch das ganze Buch hin enthält. Dass und weshalb Joh gar keine Parabeln bringt, dass die synoptischen Parabeln auch nicht alle gleichartig sind, sondern Geschichten wie Lc 12 16 18 eine Klasse für sich repräsentieren, dass man Christo für sein Parabellehren nicht allerhand Zwecke zuschieben darf, hat er z. B. klar ausgesprochen.

Die Resultate der rationalistischen und der supranaturalistischen Parabelforschung hat in gewissem Sinne kombiniert A. F. UNGER, De parabolarum Jesu natura, interpretatione, usu scholae exegeticae rhetoricae, Leipz. 1828, 8°. Ueber Wesen und Auslegung der evangelischen Parabeln hat er so eingehend gehandelt, dass VAN KOETSVELD namentlich von seinem Scharfsinn rühmt, er habe das feste Fundament gelegt zu einer gesunden Erklärung der Gleichnisse (II 523). In der That ist UNGER's Buch das standard-work für die herrschende Parabelauffassung bis heute, und es enthält eine Menge von wertvollem, weil durch sorgfältigste Arbeit gewonnenen Material. Veraltet, in dem Sinn von endgültig überwunden, ist von seinen Thesen bislang keine. Dem Rationalismus nachgiebig bezüglich des Zweckes Jesu mit dieser Lehrweise, der unbedingt — unter Beugung des Textes — ins Belehren, Veranschaulichen verlegt wird, weist UNGER dessen Auslegung als oberflächlich und ungenügend zurück, die Deutungen Jesu müssen unsre Muster sein (Mt 13, aber auch Joh 10 und 15!). Es scheint ihm ein ebenso gefährlicher Irrtum, fast alles in den Parabeln für „poetischen Schmuck“ anzusehen, als Zug um Zug zu allegorisieren, ausser dem Grundgedanken sei zu vergleichen auf beiden Seiten quaecumque simpliciter poterunt. UNGER's Definition klingt ja unverfänglich: Parabola est collatio per narratiunculam fictam sed verisimilem serio illustrans rem sublimiorem, aber er räumt den „symbolischen“ Elementen wieder zu viel Platz ein, wenngleich er gegen das Suchen nach arcana und mysteria in den Parabeln lauten Protest erhebt.

Auf einem Standpunkte, der die Parabelberichte der Evangelisten einfach mit den von Jesus gehaltenen Reden für identisch ansah, ist Besseres als bei UNGER überhaupt nicht zu leisten. Dagegen zeigte sich sehr bald, dass er sehr viel Schlechteres zu leisten gestattet, er ist wehrlos gegen die Anmassungen einer Theologie, die

nur das Gegenteil von dem, was die verhassten Neuerer behauptet hatten, noch gelten liess. In den letzten 70 Jahren haben die Parabeln Jesu vielleicht Aergeres erlitten als sonst während sieben Jahrhunderten, und ein wirreres Durcheinander der Auffassungen von Wesen und Auslegung dieser Reden, als es seit der zu Unger's Zeit beinahe erreichten Einmütigkeit sich herausgestellt hat, ist nicht wohl denkbar. Die neue Orthodoxie hat dazu das Kräftigste beigetragen. Ihre Reaktion gegen alles, was je durch eines Rationalisten Mund gegangen war, begnügte sich nicht mit einer halben Restitution der Gottesoffenbarung, die in jedem Worte, wenn nicht in jedem Buchstaben hl. Schrift stecken sollte: hatte „der Unglaube“ gemeint, nur ein Gedanke werde in jeder Parabel illustriert, so hielt sich der wieder auf den Thron gehobene Glaube verpflichtet, in jedem Wort der Parabeln die tiefsten Gedanken verhüllt zu finden. Die Allegorisierung der Parabeln, wie sie in der patristischen Zeit und im Mittelalter geblüht, wurde selbstverständliche Voraussetzung aller „gesunden“ Parabelexegese, und mit Gregor d. Gr. und Origenes um die Wette gedeutet — ja die schlimmsten Coccejaner mit ihrem prophetischen Element in den Gleichnisreden schienen auferstanden.

In der englischen Theologie ist der Umschwung wenigstens nicht so auffällig, weil man da von der Allegoristerei nie recht abgekommen war: man schwankt dort bis heute nur zwischen einem Mehr oder Weniger von Deutelei. Da ist zunächst ein Exeget, hinter dem Salmeron noch weit zurücksteht, E. Greswell[1], der von 1834 an in Oxford ein fünfbändiges Werk über die Parabeln veröffentlichte. Er hat ein riesiges Material aufgehäuft, das ihm Eigentümliche ist, wenn auch nicht dem Umfange, so doch dem Werte nach gering; wir bezeichnen ihn als auf dem Uebergang von der halb zu der ganz allegorisierenden Richtung, weil er die Parabeln in zwei Klassen teilt, ausgelegte und unausgelegte, die ersteren auf sofortigen Erfolg berechnet, darum enthüllend, die letzteren Allegorien oder Weissagungen, welche eine Wahrheit verhüllen, so dass sie bis zur Erfüllung ein Geheimnis bleiben muss. Halb Grotius, halb Coccejus. Welch' einen Begriff von Inspiration ein Exeget hat, der sein gesamtes System auf etwas baut, was doch rein von der Willkür der Evangelisten abhängt, liegt auf der Hand — wissenschaftliche Leistungen können bei aller Gelehrsamkeit von solchen Arbeitern nicht geliefert werden. Konsequenter vertritt den Standpunkt des Origenes der nachmalige Erzbischof R. C. Trench[2], dessen Buch in 40 Jahren 14 Auflagen

[1] An Exposition of the Parables and of other parts of the Gospels.

[2] Notes on the Parables of our Lord. 1. Ed. 1841. London 8°. 7. Ed. 1857.

erlebte. Er verzichtet auf das eigentlich Prophetische in den Parabeln, aber er glaubt sich verpflichtet, den Tiefsinn jedes Wortes nachzuweisen. Im einzelnen enthält das Werk vieles Ausgezeichnete, grammatische und antiquarische Bemerkungen, aber zu wenig scharfe Begriffsbestimmung, zu viel dogmatisierende und erbauliche Ergüsse, und keine Anwandlung von Kritik. J. Cumming, Kirk und Wilson[1] haben zugestandenermassen vorwiegend praktische Tendenz, Drummond[2] will unsern Gegenstand streng wissenschaftlich erörtern, übertrifft Trench aber nur an Menge der herangezogenen evangelischen Redestücke; sonst lässt sein einseitig methodistischer und dogmatischbefangener Geist keine gesunde Erkenntnis aufkommen. Vielfach von Trench abweichend, ohne doch einen richtigeren Standpunkt im ganzen einzunehmen, scheint der Schotte W. Arnot sein Werk: The Parables of our Lord 1864, 8° geschrieben zu haben; eine entschiedene Wendung zum Besseren hat erst der Glasgower Professor A. B. Bruce[3] eingeschlagen. Seine Kenntnis früherer gelehrter Arbeiten, deutscher und englischer wie griechischer und lateinischer, ist sogar noch umfassender als bei Trench; mit dem Vorurteil, Zug um Zug aus der bildlichen Bedeutung in die eigentliche zu erheben, hat er gebrochen; allein anstatt nun vor allem das innerste Wesen der Parabelrede und den Gehalt der einzelnen Exemplare zu erforschen, verschwendet er sein Interesse und seine Kraft an die undankbare Aufgabe, ein System der Parabellehre Christi aufzubauen in drei Stockwerken, deren Plan ihm Eph 5 9 gezeichnet hat; theoretische, evangelische und prophetische Parabeln oder: solche, welche die Hauptwahrheiten über das Gottesreich enthalten, solche, welche die göttliche Güte und Gnade als die Quelle der Erlösung und das Gesetz des Christenlebens hinstellen, und solche, welche die Gerechtigkeit Gottes als des höchsten Richters proklamieren (prophetisch weniger im prädiktiven als im prädikativen Sinne), wie er die Menschen beurteilt nach ihren Werken. Für die fortschreitende Loslösung von den allegorisierenden Liebhabereien innerhalb der englisch-amerikanischen Theologenwelt legen erfreuliches Zeugnis ab die Bände über Mc von Ezra P. Gould und

---

[1] Foreshadows: Lectures on our Lord's Parables, Philadelphia 1854. — Lectures on the Parables of our Saviour. By E. N. Kirk, with Preface by Prof. M' Crie, London 1859. 12°. — Notes, questions and answers on Our Lord's Parables. By the Rev. A. Wilson, London (ohne Jahr).

[2] The Parabolic Teaching of Christ or, the Engravings of the N. T. Edinburgh u. New-York 1855. 8°. XIV u. 440 S.

[3] The Parabolic teaching of Christ. A Systematic and Critical Study of the Parables of our Lord. Lond. 1882. 8°. XII u. 515 S.

über Lc von Alfred Plummer in The international critical commentary (Edinburgh 1896). Gould definiert die Parabel zu Mc 3 23 tadellos und überschreitet Mc 2 21f. die Linie nicht, wenn er die Inkongruenz von Altem und Neuem für das tertium comparationis erklärt. Plummer verbittet sich Lc 15 22 unter Kleid, Ring und Schuhen besondere geistige Gaben zu verstehen, und erkennt die 10 in Lc 19 13 als runde Zahl, wie die Dreiheit der hernach auftretenden Knechte. Aber wie die Bestimmung des Zwecks der Parabelrede nach wie vor durch Mc 4 10ff. gebunden bleibt, so vermissen wir Konsequenz in der Ablehnung der älteren Deutungsmethode, z. B. Lc 19 11ff. ist der Edelmann, der in die Ferne reist, ohne weiteres Christus, der hinter sich Diener von verschiedenen Verdienststufen und Feinde zurücklässt; auch Lc 15 8 wird noch gezweifelt, ob das Weib besser die Kirche als die göttliche Weisheit darstelle oder ob sie gar nichts darstelle: der Einfluss von Trench ist noch nicht gebrochen und für die Kritik an der Ueberlieferung die Bahn noch nicht frei.

In Deutschland steht an der Spitze der alles deutenden Exegeten der Prophet des „tieferen Schriftsinnes“ Hermann Olshausen († 1839) in seinen Evangelienkommentaren[1]. Dieser gläubige Lutheraner ist von den Einflüssen der Vergangenheit noch nicht ganz frei; er sieht in Mt 13 eine erst vom Evangelisten gebildete Sammlung von Parabeln, für das Verhältnis von Fabel und Parabel zieht er Lessing und Herder zu Rate. Er bemerkt sogar sehr richtig gegen Lessing, dass wenigstens die biblische Parabel den erzählten Fall als einen wirklichen, nicht blos als möglichen setze. Und cum grano salis verstanden wird er hinsichtlich der Bedeutung der einzelnen Züge in der parabolischen Rede Recht behalten mit dem Satze: „wie hier die Seichtigkeit jede Tiefe des göttlichen Wortes verflachen kann durch die Redensart, dies oder das sei blosse Ausschmückung, ebenso kann der Aberglaube aus jedem Sandkorn einen Berg machen.“ Aber wenn er dann die Standpunkte des Fabeldichters und des Parabolisten als ausschliessende Gegensätze behandelt, für die Fabel in der hl. Schrift keinen Platz findet und sagen kann, „das ganze A. T. ist eine reale, faktische Parabel, die in ihrer Geschichte Göttliches lehrt“, so erkennen wir, dass er seine Auffassung von der Parabel anderswoher als aus den Urkunden und der Geschichte gewonnen hat. „Im N. T. hüllt der Sohn Gottes die in ihm geoffenbarten Wahrheiten des Reiches Gottes in

[1] Biblischer Kommentar über sämmtliche Schriften des N. T. I. Bd.: Die drei ersten Evangelien bis zur Leidensgeschichte enthaltend. Königsberg 1830. 3. Aufl. 1837. Die vierte von Ebrard bearbeitete Auflage, 1850, enthält keine wesentlichen Verbesserungen.

parabolische Hüllen, um für alle Stufen der Entwicklung und Einsicht zugleich zu lehren, und zu bewirken, dass die Einen ebenso sehr in die Tiefen der Lehre vom Reich eingeführt als die Andern über sein Wesen im Dunkeln gelassen werden möchten“: nach solchen Aeusserungen wissen wir, dass wir von OLSHAUSEN über die Parabeln im Dunkeln gelassen werden. Die Einzelauslegung ist sogar — von einigen merkwürdigen Ausnahmen abgesehen — schlimmer, als man nach dem Programm erwarten müsste. Mt 13 47 ff. repräsentiert die θάλασσα die Totalität; das Verhältnis von Netz zu Meer lehrt uns, dass das Reich Gottes in seiner realen Erscheinung zwar ein im κόσμος begrenztes und abgeschlossenes kleineres Ganzes ist, dass es aber die Tendenz in sich trägt, sich über Alles auszubreiten. Zugleich wird durch die Parabel klar, dass die ἄγγελοι nicht als geistige Wesen der himmlischen Welt, sondern als Menschen zu denken sind. In Lc 14 16 ff. versteht OLSHAUSEN unter den zunächst Geladenen die Repräsentanten der alttestamentlichen Theokratie, unter den πτωχοί aber den Kreis von Idioten, die Jesus seines näheren Umgangs würdigte und die er zum Reiche Gottes bereitete, ohne die Beziehung der Parabel auf Juden und Heiden deshalb auszuschliessen, „nur ist sie nicht die nächste und eigentliche“. In Lc 15 22 sind die einzelnen Züge so bezeichnend, dass man sie nicht verkennen kann. Die στολὴ πρώτη bezeichnet die göttliche Gerechtigkeit (Apc 3 18 7 13 19 8), das δακτύλιον, der Siegelring, das Siegel des Geistes, das Zeugnis Gottes zu sein, die ὑποδήματα (Eph 6 15) die Fähigkeit auf Gottes Wegen zu wandeln. Dass OLSHAUSEN Mt 25 31—46 ganz wie 25 1—13 und 14—30 als ein Gleichnis ansieht, zeigt, wie gleichgiltig er gegen die grössten formalen Differenzen ist. Allein am charakteristischsten für seinen Standpunkt dürfte seine Auslegung von Mt 20 1—16 sein. Die nächste Beziehung ist nach ihm unstreitig die auf die Apostel; denen soll gezeigt werden, wie ihre frühere Berufung ihnen an sich keine Prärogative gäbe, und später berufene, treue Arbeiter im Reiche Gottes ihnen gleichgestellt werden könnten, nach Gottes frei waltender Gnade. „Es gleichen aber solche Lehrerzählungen Jesu ungeschliffenen Edelsteinen, die nach mehr als einer Seite hin ihren Glanz verbreiten.“ Diese Parabel kann demnach ebenfalls das Verhältnis der Heiden zu den Juden bezeichnen. „Und wiewohl sie zunächst auf die Lehrer geht, hat sie doch auch für jedes Glied der Gemeine ihre Wahrheit und findet überall ihre Anwendung, wo eine frühere Berufung in der Jugend der Berufung Andrer im spätesten Alter an die Seite tritt. Wie aber auf gleichzeitig im Reiche Gottes Lebende, so hat sie auch ihre Beziehung auf nacheinander Lebende in der Gemeine; in-

dem die frühesten Jahre der Entwicklung der Kirche wegen des heftigeren Gegensatzes der Welt die schwereren waren und somit die nachfolgenden Generationen durch die Arbeit Jener Erleichterung haben". Also ein vierfacher Sinn für die eine Parabel, ganz abgesehen von Ausdeutung der Einzelheiten: und woher erhoben? Einfach aus der Geschichte der Auslegung; was von kirchlichen Autoritäten als Sinn von Mt 20 1—16 unter starkem dissensus vermutet worden ist, das addiert OLSHAUSEN einfach zusammen, weil allerdings sein Standpunkt ihm nicht ermöglicht, eine von diesen beglänzten Seiten für leeren Schein zu erklären, und weil wie für das Glauben so für den Schriftsinn ihm multa, nicht multum — unbewusst — als Ideal vorleuchtet.

Ein ähnliches Ideal verfolgt F. G. LISCO[1], der als ein sehr fleissiger, wenn auch nicht durchweg aus erster Hand und nicht gleichmässig die Quellen ausschöpfender Sammler zu rühmen ist. Ihm sind die ausführlichen Gleichnisse des Herrn „in der Regel beides zugleich, Verhüllung und Enthüllung der Wahrheit", die kürzeren vorzugsweise zur Veranschaulichung bestimmt. In der Auslegung lässt sich LISCO, dessen prinzipieller Standpunkt überhaupt nicht klar wird, von seinen Quellen und von dem Wunsche reicher Anwendung in der Predigt leiten; für den methodisch nicht geschulten Leser ist seine Arbeit, die Verwirrung stiften muss, noch gefährlicher als OLSHAUSEN's Kommentar. Unter OLSHAUSEN's Geistesverwandten und entschiedenen Parteigängern verdienen hier besondere Erwähnung DE VALENTI, RUDOLF STIER, J. P. LANGE, THIERSCH und STEINMEYER[2]. Bei DE VALENTI, dem Arzte, hat die Naivetät, mit der er allegorisiert, z. B. Lc 15 22 den Fingerring als „wechselseitiges Verlobungszeichen", Lc 11 5 die Mitternacht als eine Not, wo die Seele an sich und aller Kreaturen Hülfe verzagt, fast etwas Erfrischendes; die drei Brote 11 6 mag man auf sechserlei Art erklären, wenn nur die Analogie des Glaubens, die evangelische Kernlehre der Rechtfertigung nicht ver-

[1] Die Parabeln Jesu, exegetisch-homiletisch bearbeitet, Berl. 1832, 35, 41, 47, 61. — Die 5. Aufl., mit einem Anhang über den Lehrstoff der Parabeln und über den Bilderstoff des N. T. enthält XIV u. 510 S. 8°. Das Buch ist auch ins Schwedische und Dänische übersetzt worden, 1835 und 1850.

[2] Dr. DE VALENTI, Die Parabeln des Herrn, für Kirche, Schule und Haus erklärt. 2 Tle. Basel 1841 f. 228 u. 242 S. kl. 8°. — R. STIER, Reden des Herrn, Barmen 1843 ff. 6 Bde. 8°. — J. P. LANGE, Leben Jesu. 3 Bde. 1844—47, und Art. „Gleichnis" in HERZOG's Realencyclopädie (2. Aufl. 1879. Bd. V S. 186—190). — H. W. J. THIERSCH, Die Gleichnisse Christi, nach ihrer moralischen und prophetischen Bedeutung betrachtet. Frkft. a. M. 1867. 2. Aufl. Augsb. ohne Jahr. 173 S. kl. 8°. — F. L. STEINMEYER, Die Parabeln des Herrn. Berl. 1884. 183 S. 8°.

letzt wird. Im Bewusstsein, „den geistlichen Instinkt, die wahre Christensalbung“ zu besitzen, fürchtet dieser Ausleger der Parabeln nie „ein willkürlicher Einleger“ zu werden, darf aber auch den lieben Vater LUTHER anklagen, er gehe mit den Parabeln oft gar leichtfertig und flüchtig um, wenn er sich z. B. um Deutung der 99 Schafe in der Wüste nicht kümmere, während doch Mt 18 12 uns deutlich genug sage, was die 99 Schafe zu bedeuten haben. — Fast noch grenzenloser erweist sich der Mangel an geschichtlichem Instinkt und an exegetischer Salbung angesichts seiner sonstigen hohen Begabung bei STIER. Den „Reichsinn und Vollsinn“ des Gotteswortes weiss er besonders an den Parabeln zur Anschauung zu bringen, mit Keulenschlägen vernichtet er die mattherzigen Ableugner der tiefsten Jesusgedanken; wiederum wird Vater LUTHER, weil derselbe nicht genug eschatologische Erkenntnisse aus Lc 16 19ff. entnommen hat, der Blödsicht bezichtigt. Da in den Parabeln ein fester bildlicher Sprachgebrauch herrscht, muss auch Lc 13 6—9 Jesus der Herr sein, der Weingarten das Volk Israel, der Feigenbaum der einzelne Jude, der Gärtner (obwohl Singular) die Leiter Israels (Mt 21 33), die hier „mit einer leider übersehenen Feinheit und Fülle“ geschildert werden — geradeso wie sie nicht sind! J. P. LANGE gefällt sich erst recht in der krausesten Erpressung parabolischer Offenbarungen; die bodenloseste Willkür wird bei ihm, der die bei STIER immer wieder imponierende kernige Kraft durch geschwätzige Eitelkeit ersetzt, Methode; das Bedürfnis nach wissenschaftlicher Rechtfertigung seiner allerdings meist nicht ganz neuen Enthüllungen scheint ihm ganz abhanden gekommen zu sein; wie empörend unzuverlässig er arbeitet, lehrt ein Blick auf HERZOG's Realenc. V 190 Abs.: Litteratur. Der Irvingianer THIERSCH giebt in volkstümlichem Predigtton eine Parabelauslegung, deren Art schon dadurch gekennzeichnet wird, dass (ausser einer nebensächlichen Erwähnung des MALDONATUS) nur zwei Autoritäten dem Leser vorgeführt werden: IRENAEUS und „COCCEJUS aus Bremen († 1669), der Lehrer von C. VITRINGA“ (S. 64, 34f.). Als einen harmlosen Mystizismus könnte man es hinnehmen, wenn dem Verf. so viel daran gelegen ist, dass die sichtbaren Dinge in Natur und Menschheit als von Gott selbst in die Kreatur gelegte Sinnbilder des Geistigen und Himmlischen anerkannt werden; und dass als Richtschnur für die Auslegung von Gleichnissen hier neben der gesunden Lehre auch der Sinn der prophetischen Bildersprache — über beide Massstäbe dürfte unter ihren Liebhabern ein Einverständnis noch nicht bestehen — benutzt wird, fällt in dieser Atmosphäre nicht auf. THIERSCH hat ein Gefühl für das „Eigentliche“ in den Parabeln, z. B. S. 61 zu Lc 15 1—7 malt er

ganz verständig aus, wie ein Hirt „gleichsam auf einer Alm" für ein Besitztum von geringem Wert, für ein unvernünftiges Geschöpf so viel Teilnahme zeigt; aber sein absoluter Mangel an geschichtlichem Sinn ermöglicht es ihm, geradezu einen mehrfachen Schriftsinn zu proklamieren, neben dem moralischen einen tieferen prophetischen, den er gelegentlich blos aus der Reihenfolge der Parabeln in einem Evangelium entnimmt. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn enthält Aufschluss sowohl für die einzelnen Christen wie auch für die Kirche als Ganzes. „Das beste Kleid" Lc 15 22 ist das Kleid der Unschuld Christi, das weisse Gewand, das uns einst in der Taufe angethan wurde, und das uns nun, gewaschen und helle gemacht im Blute des Lammes, neu dargereicht wird von den „Knechten", d. h. durch die Handreichung der Diener des Herrn, die durch Wort und That uns zur Reinigung unsres Gewissens und zur Erneuerung unsres Taufgelübdes behülflich sind; der Ring — Thiersch weiss, dass es ein goldener ist — ist die Gabe des hl. Geistes, das Unterpfand unsres Erbteils im Himmel; das gemästete Kalb, das geopfert und in fröhlichem Mahle verzehrt wird, haben wir vor uns in dem neutestamentlichen Passah, der hl. Eucharistie. Der Exeget ist eben ein „Schwärmer", dem die Parabeln Material schaffen müssen, um seine Schwärmereien für biblisch zu erklären. Das gilt von Steinmeyer nicht, aber leider lässt auch er dem prophetischen Element in den Gleichnisreden zu weiten Raum, und vergisst ganz, dass wir es mit Gelegenheitsreden zu thun haben, nicht mit fein ausgedachten Kunstsprüchen, ebenso, dass die Evangelien nicht von Jesus, sondern von den Evangelisten geschrieben worden sind. Das „in diesem Zusammenhange und in dieser Folge aus Jesu Munde gekommen" (z. B. S. 99, 81) übt auf seine Deutungen einen verhängnisvollen Einfluss, und aus den die Parabel umgebenden Szenen will er für diese ein Licht gewinnen, statt erst zuzusehen, was die Parabel bedeutet, und dann zu fragen, ob sie am rechten Platze steht. Steinmeyer's Buch ist höchst anziehend und originell; mit blendendem Witz hat er z. B. die Parallele zwischen den sieben Gleichnissen Mt 13 und den sieben Seligpreisungen Mt 5 durchgeführt. Er erkennt auch „Abweichungen" an (S. 48 A.), die „dem parabolischen Gewande angehören und für die Exegese hinwegfallen"; mit Ernst forscht er nach dem „eigentlichen Schwerpunkt" bei der Parabelrede. Aber die guten Anläufe bleiben Ausnahmen; in Lc 19 z. B. soll das γνῶναι 15 eine Abrechnung ausschliessen, die Belohnung 17 19 darin bestehen, dass den in beschränkter Wirksamkeit unter Israeliten bewährten Jüngern eine umfassende Thätigkeit kraft der Mission μέχρι τέρματος δύσεως zugewiesen wird; und 19 27 ist die

κατασφαγή die Zerstörung von Jerusalem, das 15 gemeldete ἐπανελθεῖν das in diesem Strafgericht über die renitenten Juden sich darstellende Kommen Jesu. Steinmeyer ist auch als Exeget zu sehr ein Geistesverwandter der Chemnitz, J. Gerhard u. s. w., als dass wir bei ihm mehr als geistvolle, aber die Kritik fast erzwingende Anregung empfangen könnten.

Glücklicherweise hatte die theologische Wissenschaft inzwischen einen Schritt vorwärts gethan, der auch der Parabelforschung schliesslich zugute kommen musste und den diese modernen Apologeten des tieferen oder mehrfachen Schriftsinns nicht ungeschehen machen konnten: es gab eine freie historische Kritik, die auch vor den Evangelien nicht umkehrte, die es als ihre Pflicht ansah, mit allen Mitteln des Geistes in einer so mannichfaltigen Ueberlieferung Echtes und Interpoliertes, die geschichtlichen Thatsachen und die Reflexionen der späteren Erzähler über diese Thatsachen zu sondern. Man hielt ihr das Drohwort entgegen: „Macht man die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte selbst nur in Nebensachen wankend, so erschüttert man den ganzen historischen Glauben an Christus.“ Sie hat sich dadurch nicht irre machen lassen, einem historischen Wissen um Christus nachzustreben, und so viele Fehler sie begangen hat, teils in der Unbeholfenheit des Anfängers, teils aus Uebermut, der mehr am Zerstören als am Zurechtrücken Freude fand, teils aus einem Eigensinn, der wiederum von einer Formel alles Heil erwartete und zu früh am Ziele war, wir verdanken es ihr, wenn heute fast niemand mehr offen zu bestreiten wagt, dass wir nur durch kritische Arbeit an den evangelischen Berichten zu den ursprünglichen Worten Jesu vorzudringen vermögen.

Unter den Bahnbrechern dieser neuen Schule sind die glänzendsten Namen Fr. Schleiermacher († 1834) und W. M. L. de Wette († 1849). Schleiermacher widmete 1817 seinem „treuen Mitarbeiter und Amtsgenossen de Wette“ den kritischen Versuch „über die Schriften des Lukas“, wo er eine lediglich von geschichtlichen Interessen geleitete Analyse des dritten Evangeliums unternimmt; de Wette veröffentlichte in dem Kurzgefassten exegetischen Handbuch zum N. T. einen Kommentar zu Mt (Bd. I 1836, 3. Aufl. 1845) und zu Lc und Mc (Bd. II 1837, 3. Aufl. 1845). Schleiermacher zeigt in der Erklärung der Gleichnisreden allerdings eine besonders unglückliche Hand; er hält Mt 22 und Lc 14 wie Mt 25 14 ff. und Lc 19 11 ff. für je zwei verschiedene Parabeln, belehrt uns über Lc 16 1 ff., der Herr stelle die Römer vor, der Haushalter die Zöllner, die Schuldner das jüdische Volk, und Christus wolle sagen: „wenn die Zöllner in ihrem Beruf und

mit dem, was sie in demselben, immer also durch ein aufgedrungenes und unrechtmässiges Verhältnis, und mit Recht μαμμωνᾶς τῆς ἀδικίας genannt, erwerben, sich milde erleichternd und wohlthätig gegen ihr Volk beweisen, so werden die Römer, die Feinde des Volkes, selbst sie in ihrem Herzen loben; und so habt auch ihr alle Ursach, ihnen im voraus schon für die Zeit, wo dies Verhältnis aufhört, ὅταν ἐκλίπῃ ὁ μαμ. τ. ἀδ., und wo der allgemeinen Erwartung gemäss mit dem Ende der Römerherrschaft die βασιλεία τοῦ θεοῦ beginnt, das Bürgerrecht in derselben zuzugestehen und sie also in die αἰωνίους σκηνάς aufzunehmen.“ Lc 16 19 ff. findet er, dass mehr als anderwärts ohne bestimmte Anwendung bleibe und nur dem Bilde selber als Vervollständigung und Schmuck angehören könne. In seiner Hermeneutik ist er auf die Parabeln kaum eingegangen[1].

de Wette ist gegenüber der evangelischen Ueberlieferung skeptischer; Lc 19 11 erscheint ihm als aus Mt 25 14 umgestaltet, umgekehrt Mt 22 1ff. eine interpolierte Form der Gastmahlsparabel Lc 14 16ff.; in Lc 18 14 giebt sich nach ihm Lc als Schüler des Paulus zu erkennen. Im ganzen hält er darauf, „die Idee“ der Parabel, ohne Ausdeuterei beim einzelnen, festzustellen, und verlässt sich hierbei keineswegs auf die Auffassungen der Evangelisten. Aber den Grundfehler der hergebrachten Methode der Parabeldeutung hat er noch nicht erkannt, wenn er z. B. zu Mt 25 1ff. sagen kann, die klugen Jungfrauen seien ein Bild der Wachsamkeit, das Oel sei nicht geradezu der hl. Geist, es bezeichne die innere Nachhaltigkeit der Wachsamkeit (! die soll man kaufen können?) und insofern die innere geistige Kraft. Seine Voreingenommenheit gegen Mc verhindert ihn überdem, die Entwickelung der synoptischen Tradition unbefangen zu verfolgen.

Noch zu Lebzeiten de Wette's übernahm die Führung unter den Männern der historischen Kritik der Altmeister F. Chr. Baur (†1860), und gerade in der neutestamentlichen Forschung fand seine „Tübinger Schule“ den Schwerpunkt ihres Interesses. Nur zu bald aber bildete sich hier die einseitige Tendenzkritik heraus, die Baur's geniale Entdeckung der im apostolischen Zeitalter treibenden Kräfte kleinlich ausnutzte, um in jedem Satze des N. T. Spuren dieses Kampfes nachzuweisen und jede Differenz in der Ueberlieferung von Jesusworten

[1] Viel Förderung hat die Parabel, Flacius ausgenommen, durch die „Hermeneutiker“ überhaupt nicht erfahren; von J. P. Lange zu schweigen, bieten C. G. Wilke 1843f. und Sam. Lutz 1849 nichts inhaltlich Eigenartiges; Immer 1873 handelt zwar 13 Seiten lang über „die Auffindung des Grundgedankens einer Parabel“, ohne indess da auch nur den Kern der Frage zu bemerken, geschweige sie zu lösen.

wie selbstverständlich allein aus der Parteistellung des Erzählers und seinem Parteiinteresse zu erklären. BAUR übt (Krit. Untersuchungen über d. kanon. Evangel. 1847) noch Zurückhaltung, möchte z. B. die Parabel Lc 16 19ff. nicht mit ZELLER auf das Verhältnis der beiden religiösen Parteien deuten, will auch wie D. FR. STRAUSS bei Lc 16 1ff. die Quälereien der früheren Interpreten sich dadurch ersparen, dass er bald diesen bald jenen Zug für die Sache selbst als indifferent betrachtet. Aber bei Lc 15 11ff. ist ihm nicht zweifelhaft, dass hier vom konziliatorischen Standpunkte aus das Verhältnis der Juden und Heiden zum messianischen Reich geordnet werde, die Parabel sonach „wenigstens in der Form, in welcher wir sie hier haben", ein Erzeugnis der nachapostolischen Zeit sei. Und die Entschiedenheit, mit der er — unter so vielen Kautelen absolut zutreffend — gegen die Voraussetzung protestiert, die Evangelien seien in ihrem ganzen Umfang durchaus blosse Aggregate sehr verschiedenartiger, nur zufällig gerade auf diese Weise mit einander verbundener Traditionen, einige unsrer Evangelien seien eben Tendenzschriften, musste verhängnisvoll werden, sobald in der Anwendung des Grundsatzes die Tendenz zu eng begrenzt und die ungemein grosse Wirkung des Zufälligen und Persönlichen in dieser Geschichte verkannt wurde. Von BAUR's Schülern halten z. B. K. R. KÖSTLIN und H. SCHOLTEN noch ziemlich Mass; der letztere erinnert sich bei Lc 16 9 an die hermeneutische Regel, dass in jedem Gleichnis nur ein Hauptgedanke ausgedrückt wird. Aber diesen Hauptgedanken bestimmt er nicht blos einseitig nach den Voraussetzungen seiner Geschichtskonstruktion; er lässt auch allerhand Nebenzüge dieser dienstbar sein: die Schweine, die Lc 15 der verlorene Sohn hütet, sind das Symbol der heidnischen Unreinheit, der reiche Grundbesitzer Lc 16 1 soll Gott darstellen, „der οἰκονόμος ist das Bild, unter dem im N. T. diejenigen dargestellt werden, denen Gott die Interessen des Himmelreichs anvertraut". Unter den Tübingern haben namentlich A. HILGENFELD, G. VOLKMAR und TH. KEIM sich in eine Ausdeutung selbst der Kleinigkeiten in den Parabeln weit eingelassen. Die Bestreitung der Echtheit einer grossen Reihe von Parabeln oder Parabelstücken war die notwendige Folge. So steht für KEIM fest (Gesch. Jesu III 114), dass das Gleichnis vom verlorenen Sohn Lc 15 11—32 aus Mt 21 28ff. „gewachsen ist". Dagegen ist ihm die Allegorie von den rebellischen Winzern Mt 21 33ff. eine Rede, die Jesus verständlich und feierlich vom Richterstuhl höherer Geschichte über die Geschichte Israels und der Machthaber Israels geredet. „Die Pflanzung Gottes, getrennt von der Wildnis des Heidentums, mit den Edelreben göttlicher Ordnung im menschlichen Volks-

tum geziert, durch den Turm der hl. Burgstadt, den Tempel Gottes geschützt, war Israel“ (III 117): sind das wirklich Gedanken Jesu? Und während Keim in Mc 4 26—29 in dem Gleichnis vom Samen, der von selbst wächst ohne Zuthun des schlummernden und verherrlichten (!) Herrn, ein Gebilde jener späteren Zeit erblickt, die den Herrn nicht mehr auf Erden sah, rechnet er die allegorisierenden Deutungen der Säemanns- und der Unkrautparabel Mt 13 zum Echtesten. An ihnen orientiert er seine eigenen Deutungen, nennt in Mt 20 1 ff. den Hausherrn Gott, den Aufseher den Messias und vermutet hinter den Erstgedungenen den Petrus, der bei Mt bedeutsam der Erste genannt werde! Hilgenfeld liest aus Mt 13 44 heraus, dass der Schatz der Reichswahrheit auf dem Acker der jüdischen Theologie den Besitzern, den Schriftgelehrten verborgen bleibe, während die Lehre des Christentums diesen Schatz hebe. Die Inkonsequenz, die neben solchen Deuteleien eine richtige Einsicht über den Zweck der Parabelreden festhält, wird am frappantesten bei Volkmar, der sich zwar bei Mc z. B. 4 26 ff. ernstlich das Auspressen von Einzelheiten wie Mensch, Sichel, Schneiden verbittet, bei Lc und Mt aber, die nach seiner Hypothese allen eigenen Besitz zu Mc hinzugedichtet haben, lustig darauf los deutet: Lc 13 6 ff. bezeichnen die drei Jahre zwar nicht ein dreijähriges Wirken Jesu, aber die ganze vorchristliche Zeit Israels, da der Weinbergbesitzer Gott selbst ist, und „man kann mit Theoph. an die Zeit des Gesetzes, der Propheten und der Schriftgelehrten denken, oder mit Euth. Zigab. an die Richter-, Könige- und Hohepriesterperiode“; Gottes Langmut will jedenfalls den durch drei Perioden hindurch schon unfruchtbaren Feigenbaum Israels noch einmal durch Jesus Christus lockern und düngen lassen!

Wenn die Epigonen der vornehmsten kritischen Dynastie so glatt sich zurückschwangen in das Schifflein der kritiklosesten Exegese, kann man sich nicht wundern, wenn ein gelehrter Sonderling radikalster Observanz, G. M. Redslob, Professor der biblischen Philologie am akademischen Gymnasium zu Hamburg, die Alten noch überbot und in seiner Schrift: Die kanonischen Evangelien als geheime kanonische Gesetzgebung in Form von Denkwürdigkeiten aus dem Leben Jesu dargestellt 1869, sowie in dem Programm: Das Mysterium, d. h. der geheime Kanon der evangelischen Perikope Mt 13 1—23 Mc 4 1—20 Lc 8 1—15 sogar die Parabeldeutungen der Evangelien noch der Deutung bedürftig erklärte, ja schon das Schiff, in dem sitzend Jesus die Parabel Mt 13 vorgetragen haben soll, als pneumatische Glosse fasste = Kirche, „in welcher hier redend das Evangelium dem πνεῦμα (Pneumatikerkreise, Geistlichkeit) μυστήρια λαλεῖ“. „Jesus ist hier ge-

zeichnet als Typus eines in seiner Kathedrale, umgeben von dem χορός seines Klerus auf seiner καθέδρα sitzend, zu seiner ἔξω (Mc 1 1 sc. τοῦ πλοίου, also τοῦ χοροῦ) ihm stehend zuhörenden plebs redenden Bischofs. Das Meer, auf welchem das Schifflein Christi fährt, ist dem altkirchlichen Bilde gemäss die heidnische Aussenwelt. γῆ, wo das Volk (עם הארץ) sich befindet, ist das kirchliche Parterre im Gegensatze des erhöhten Chors, und das Ufer (αἰγιαλός) der kirchliche Westen, wo die Kirche vermittelst der Eingangsthür an das Meer der Aussenwelt stösst. συνήχθησαν ist demnach auch mystisch von einer kirchlichen συναγωγή und σύναξις zu verstehen. Mehr bedurfte es für ὦτα ἀκούειν ἔχοντες nicht, um der Darstellung abzulauschen, dass in der Perikope den Geistlichen für die Ausübung ihres Lehramts eine Norm am Beispiele Jesu vorgezeichnet werde." So enthält denn Mt 13 47 den halieutischen Wink für die kirchlichen Menschenfischer, bei der Aufnahme in die Kirchengemeinschaft mit dem Werte der Aufzunehmenden nicht so sehr peinlich zu sein, da man ja unbrauchbare Subjekte später wieder ausstossen könne[1].

Als so der linke Flügel der kritischen Theologen in wunderlicher Misshandlung der evangelischen Gleichnisreden mit den Stier und J. P. Lange, den Männern der gründlichen Reaktion, eins geworden war, konnte die vermittelnde Richtung, die bei der Parabeldeutung ebenso das Zuviel wie das Zuwenig perhorreszierte, sich schon als Siegerin betrachten. Die grosse Zahl ihrer seit dem Hinschwinden des Rationalismus immer einflussreicher werdenden, teilweise solchen Einfluss auch verdienenden Vertreter ist — bei grossen Differenzen im einzelnen — bezüglich der Parabeln Jesu darüber einverstanden, dass wir in Mt 13 18 ff. 37 ff. Muster ihrer Deutung besitzen, dass aber weitaus nicht alle Züge in ihnen gedeutet sein wollen, dass wir uns auf die Evangelisten verlassen können und nach deren Intentionen uns mit unsrer Erklärung zu richten haben. Mit andern Worten: Diese Vermittlungstheologie bringt es in den günstigsten Fällen zu einem leidlich angemessenen Verständnis der evangelischen Parabeln,

---

[1] Ueber diese Exzesse eines bodenlosen Subjektivismus habe ich hier absichtlich berichtet, weil die exegetischen und litterarkritischen Hypothesen der neuen Jungtübinger Schule nur andre Erscheinungsformen derselben Krankheit sind; darüber, dass ich sie auch einmal als Hyperkritik bezeichnet habe, hat sich van Manen bitter beklagt. Aber die Mahnung μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν wird eben vergebens sein, wenn das Gefühl für das σωφρονεῖν geschwunden ist; zu seiner Wiederbringung sind abschreckende Beispiele wie die aller Geschichte hohnsprechenden Phantastereien von Redslob oder — allerneuestens — Thudichum noch am ehesten brauchbar.

diese von den Parabeln Jesu zu unterscheiden lehnt sie ab oder hat sie nicht die Kraft.

Auf die weitesten Kreise hat in diesem Sinne H. A. W. Meyer, in unserm Zeitalter der neutestamentliche Exeget κατ' ἐξοχήν, gewirkt, von dessen Kritisch-exegetischem Kommentar über das N. T. die erste Abteilung, die Evangelien des Mt, Mc und Lc umfassend, Gött. 1832 erschien, und, bald in zwei Hälften getrennt, 1876 zum sechstenmale von Meyer herausgegeben wurde, worauf die Bearbeitung an B. (und J.) Weiss überging. Die Wandlungen in der theologischen oder kirchlichen Stimmung Meyer's interessieren uns hier nicht; in der Behandlung der Parabeln sind sie nicht zu stark spürbar. Diesem Kritiker hat die Zusammengehörigkeit der sieben Parabeln, wie sie Mt 13 berichtet, so wenig historische Unwahrscheinlichkeit wie die Bergpredigt, dagegen betrachtet er Lc 19 12 ff. als eine in der evangelischen Ueberlieferung geschehene Modifikation der Parabel Mt 25 14 ff., deren Zeitbestimmung auch in der Tradition verrückt wurde — und zwar dies, weil die Annahme Schleiermacher's, dass Jesus die Parabel des Mt früher als die des Lc vorgetragen habe, „berichtswidrig" sei. Ausdeutungen in Mt 25 1 ff., selbst des Einschlafens, verbittet sich Meyer — „jedes Bild hat auch seine Staffage"; aber Mt 22 7 findet er die Zerstörung Jerusalems geweissagt und weiss, dass die erste Einladung 22 3 durch Christum geschehen ist, das wiederholte Rufen der Geladenen durch die Apostel, welche auch (samt andern apostolischen Lehrern) die Heiden berufen. Und vollends Mt 20 1 ff. heisst es harmlos: der Hausvater ist Gott, der οἰκονόμος Christus, die zwölfte Stunde, wo der Lohn gegeben wird, die Parusie, der Denar das messianische Heil an sich, die verschiedenen Stunden die verschiedenen Zeitstufen vom Auftritte Christi — ist der οἰκονόμος erst an jenem Morgen bei dem Weinbergsbesitzer aufgetreten? — bis zum Ablauf des αἰὼν οὗτος. Der Grundgedanke der Parabel wird dann möglichst verkehrt nach den vom Evangelisten oder späteren Abschreibern herumgepflanzten Deutegnomen bestimmt. Zum Volk aber redet Jesus in Parabeln beileibe nicht, um das Volk zu verstocken, was doch die wahre Meinung der Evangelisten ist, sondern weil das Volk seine wenigen Einsichten vollends verlieren würde, wenn er nicht durch vorbereitende Parabeln seiner Fassungskraft zu Hülfe käme. Dieses freundliche Milieu, das bei Verstand, Gewissen und religiöser Stimmung des modernen Christen anzustossen vermied, dies bequeme Ja-Nein ist für die herrschende Parabelauffassung typisch: pietistische, konfessionalistische und selbst mehr kritisch gerichtete Exegeten wetteifern mit einander um den Vorsprung in seiner Handhabung.

F. Godet in seinem Lc-Kommentar (deutsch zum zweitenmale bearbeitet — nach der 3. französ. Ausgabe von 1888f. — von E. R. und K. Wunderlich, Hannover 1890) sieht in der Parabel die für eine Persönlichkeit wie Jesus geeignetste Lehrweise, weil sie die Wahrheit dem Geiste des Empfänglichen unauslöschlich einprägt und sie für das Verständnis des unachtsamen und trägen Hörers verhüllt. Regungen des kritischen Sinnes bleiben bei Godet nicht aus, namentlich wo es gilt, den Bericht des Lc für einfacher und ursprünglicher als den des Mt oder Mc zu erklären. Bei Senfkorn und Sauerteig wird ganz korrekt nur nach der Idee der Parabel gesucht, deutende „Träumereien" verworfen. Aber Lc 15 $_7$ sind die Nachbarn die Engel, die Freunde die Apostel, und der — leider nur zu geistreiche — Exeget weiss, dass die Talente Mt 25 die Geistesgaben bedeuten, deren Grösse je nach der natürlichen Fähigkeit eine verschiedene ist, die Minen Lc 19 das von Gott geschenkte Heil darstellen mit dem Beruf es zu verbreiten, eine Gnade und eine Aufgabe, die in gewissem Sinne (!) für alle die gleiche ist. — Nicht wesentlich anders stellt sich R. Kübel, Beck's Nachfolger in Tübingen, zu den biblischen Texten (Exeget.-homilet. Handbuch zum Evangelium des Mt, Nördlingen 1889), nur dass es ihm viel mehr als Godet darauf ankommt seinen armen Biblizismus zu retten, und er auch nicht entfernt so viel Begabung wie jener besitzt warm zu machen oder gar zu überzeugen.

Der Musterexeget des preussischen Luthertums, C. Fr. Keil (Kommentar über das Evangelium des Mt, Leipz. 1877, über Mc und Lc 1879), vertritt die Theorie von dem Doppelzweck der Parabel fast mit denselben Worten wie Godet, wagt natürlich nicht Mt 25 $_{14}$ und Lc 19 $_{11}$ff. oder Mt 22 und Lc 14 als Dubletten zu betrachten, übt in der Ausdeutung im ganzen lobenswerte Zurückhaltung. Aber das Grundsatzlose seiner Hermeneutik mag man an Mc 4 $_{26}$ff. ersehen, wo er sagt: „Wie im ersten Gleichnisse so ist auch in diesem zweiten der Säemann Christus, nicht jeder Verkündiger des Wortes Gottes, wie schon daraus erhellt, dass der Mensch, welcher den Samen gestreut hat, zur Zeit der eingetretenen Reife die Sichel anschlägt, was nur von Christo ausgesagt werden kann." Und zu Lc 10 $_{30}$ bringt er es nicht übers Herz, Christus von dem barmherzigen Samariter zu trennen; er verwirft zuerst die allegorische Deutung auf Christus, findet dann aber in einer Phrase über rechte reverentia gegen die Schrift Anlass, über den sensus literalis hinaus die Berechtigung des vorher Verworfenen wieder zu verkündigen. Dieselbe Haltung finden wir dann auch bei C. F. Nösgen, der in Strack's und Zöckler's Bibel-

werk „Die Evangelien nach Mt, Mc und Lc“, 2. Aufl. München 1897, bearbeitet hat. Häufig ist von Nebenzügen die Rede, die deshalb nicht weiter auszudeuten seien, z. B. Mt 13 45 das Suchen nach Perlen, der Vergleichnischarakter wird z. B. Lc 18 1 ff. tadellos hervorgehoben. Aber eine Aeusserung wie zu Lc 19 26, dass die anvertrauten Minen die Gesamtheit (Zehnzahl) der Güter des Reiches Gottes abbilden, welche den Christen bereits vor der Wiederkunft des Herrn zu teil werden, zeigt, dass hier die Grenze zwischen Haupt- und Nebenzügen nur von der Willkür des Auslegers gezogen wird, resp. unter dem massgebenden Einfluss dogmatischer Interessen und überlieferter Erklärungen.

Bedeutsamer ist, dass auch ein so origineller Exeget mit streng lutherischer Tendenz wie J. Chr. K. von Hofmann († 1877), der doch wahrlich tieferem Schriftsinn nicht abgeneigt war, vor Ausdeutung der Einzelheiten in den Gleichnissen ernsthaft warnt, z. B. zu Lc 15 11 ff. ausruft: „Ja, was die Schweine bedeuten und das Mastkalb, fragte man, eine Verirrung gleich derjenigen, durch welche sich die vorbildliche Deutung der gesetzlichen Gottesdiensteinrichtungen lächerlich gemacht hat.“ Und er kommt hier, in einem so wichtigen Falle, der richtigen Methode schon ganz nahe, indem er auch die Frage, was die beiden Söhne bedeuten, als verkehrt abweist; alles, was von dem jüngeren Sohn erzählt wird, ziele nur auf den Empfang ab, den er beim Vater finde, und dieser wieder werde erzählt, um das Verhalten des älteren Bruders ihm entgegenzustellen. Aber in Lc 19 11 wird dann doch nach der alten Manier allegorisiert, Christus wird nicht jetzt sein Königtum antreten, sondern zu Gott hingehen, es aus seines Vaters Hand zu empfangen; die von ihm hinterlassenen Minen sind — sein Wort. Und v. Hofmann weiss nun, wieso der schlechte Knecht seine Mine dem Wechslertische hätte übergeben können („dass der Text selbst keine Ausdeutung dieses Zuges bietet, berechtigt nicht auf die Deutung zu verzichten, die ja das ganze Gleichnis dem Leser allein überlässt“). „Wer sich selbsteigner Ausbreitung der Lehre Jesu nicht unterziehen will (!), kann solchen, die ein Lehrgeschick haben, ohne von Jesu selbst schon in Dienst genommen zu sein, dazu behülflich werden, das zu thun, was er sich selbst nicht zumutet!“ Solche kasuistische Moralregeln fast bedenklichen Charakters kann ein Mann von so edler Frömmigkeit wie v. Hofmann aus Jesu Parabeln herausklauben, weil er an der hergebrachten Parabeldeutung keine durchgreifende Kritik übt und nun freilich ebenso viel Recht hat an seine Einfälle zu glauben wie Aeltere an die ihren.

Aber sogar Anhänger der freien Forschung wie Weizsäcker und Ed. Reuss, die nicht durch tübingische und nicht durch apologetische

Vorurteile geblendet waren, haben im Ausdeuten von Einzelheiten — z. B. der drei Jahre in Lc 13 7 auf die Lehrzeit Jesu — MEYER und KEIL keinenfalls hinter sich gelassen, finden gar zu gern in den dort handelnden Personen Juden und Heiden, Juden- und Heidenchristen abgebildet, und haben dadurch beigetragen, das Vertrauen zu einer sicheren Verwendbarkeit der evangelischen Gleichnisreden für die Herstellung eines Bildes von Jesu Denken und Wollen zu erschüttern. FR. BLEEK († 1859) in der Synoptischen Erklärung der drei ersten Evangelien, hrsg. von H. HOLTZMANN, Leipz. 1862, dürfte den Standpunkt zur Parabelfrage eingenommen haben, den die Vermittlungstheologie im engeren Sinn, darunter ihr beredtester Vorkämpfer, W. BEYSCHLAG in seinem Leben Jesu (3. Aufl. 1893), bis heute nicht verlassen will. Den Verstockungs- und Verhüllungszweck giebt BLEEK auf, vielmehr hat Jesum zur Wahl der von Gegenständen der Sinnenwelt und des gemeinen Lebens entlehnten Darstellungsweise der Wunsch veranlasst, das Interesse der noch stumpfen und unempfänglichen Massen für das Reich Gottes zu erwecken und ihren Sinn für dessen Aufnahme freundlich fähig zu machen. Dann kann die Parabel nicht wie eine Rätselrede Geheimnisse, die erst durch Umdeutung herauszufinden sind, enthalten haben: die Behandlung der Parabeln als Allegorien wird verworfen. Aber wiederum will man nicht alle und jede Einzeldeutung — die ja doch die Evangelisten auch schon getrieben haben — untersagen: „wie weit in den Parabeln nach der Absicht des Erlösers auch das Einzelne bedeutend und zu urgieren ist, das ist nicht überall mit gleicher Sicherheit zu ermitteln, und vor allem gehört dazu ein geläutertes christliches Bewusstsein mit einem richtigen Takte."

Nun diese beiden Eigenschaften hat der holländische Prediger C. E. VAN KOETSVELD († 1893) in hohem Masse besessen, der als Erster im Dienste solcher vermittelnden Richtung ein grosses Werk über die Parabeln verfasst hat, bis heute das beste, das wir über dies Thema besitzen[1]. Mir ist auf unserm Gebiete kein Buch bekannt,

[1] De Gelijkenissen van den Zaligmaker, zuerst in Lieferungen 1854 ff. erschienen mit Stahlstichen, neue Ausgabe 2 Bde. Fol. XVI, 472 und 545 S. Schoonhoven 1869. Ein jetzt in Deutschland weit verbreitetes Werk VAN KOETSVELD's, Die Gleichnisse des Evangeliums, übersetzt von O. KOHLSCHMIDT, Jena 1892 und Leipz. 1896 ist ganz anders angelegt als jenes Hauptwerk, es ist nicht blos eine verkürzte Bearbeitung in einfacherer Form, sondern es sind erbauliche Betrachtungen über 35 Gleichnisreden, „ein Hausbuch für die christliche Familie", während das ältere Werk eine wissenschaftliche Exegese von 70 parabolischen Perikopen liefern will. Ich betone das ausdrücklich, weil immer noch selbst hervorragende Mitforscher die beiden Werke verwechseln oder wenigstens ihr Verhältnis sich offenbar unrichtig vorstellen.

das so meisterhaft gründliche Forschung und liebenswürdige Darstellung, in den Anmerkungen eine Fülle von Gelehrsamkeit und im Text Klarheit der Gedankenentwickelung und echt religiöse Wärme mit einander verbindet, das so ausgezeichnet der Wissenschaft dient und zugleich im edelsten Sinne Erbauung stiftet. Mit unermüdlichem Fleiss ist zusammengetragen, was zur Erklärung der einzelnen Worte und Sätze, zur Beleuchtung der naturgeschichtlichen, kulturellen und historischen Fragen, welche die Gleichnisreden des N. T. etwa nahe legen, nützen kann; alles der Form oder dem Gedanken nach Parallele aus andern Reden Jesu oder den übrigen Büchern der Bibel, aber auch Profanschriftstellern der verschiedensten Völker kommt zur Geltung; kein dogmatisch beengtes Sorgen zieht den ganz allein der Schrift ergebenen Mann von der Wahrheit ab; wunderbar fein weiss er vor unsern Augen, als müsste es so sein, die einzelnen Fäden aus dem vornehmen Gewebe dieser Bildreden bloszulegen, zu entfalten und sie dann um unser Herz und Gewissen zu schlingen; trotz des ungemeinen Umfanges ermüdet der Leser nicht, sondern fühlt sich gezwungen, dem bestellten Interpreten, dem Priester der humansten Reden des Heilands immer ehrfürchtiger zu folgen — aber der Mangel bleibt, dass dieser Mann es nicht wagt, an dem Text Kritik zu üben, dass er von der Ueberlieferung sich die Hände binden lässt. Sein feiner Takt führt ihn oft bis hart an die Linie, wo die Allegorisierung der Parabel verworfen wird — aber weil Mt 13 $_{18}$ ff. und 13 $_{37}$ ff. im Evangelium stehen, fürchtet er der Willkür zu verfallen, wenn er ein besseres Verständnis der Jesusworte anbietet, als der Evangelist es uns gab. Schade, dass diese Schranke den Wert des vorzüglichen Buches so herabmindert, dass nach demselben von minder Befugten doch noch ein andres geschrieben werden muss!

Es war für Siegfried Göbel[1] ungünstig, dass er der Andre war, der, ohne von jenem Vorgänger zu wissen, ihn zu übertreffen hoffte, obgleich er doch eigentlich nur den Fehler mit ihm teilte. Bei der Beschränkung auf die parabolischen Erzählungen hätte auf dem von Göbel verbrauchten Raum wohl eine erschöpfende Behandlung geleistet werden können; aber davon ist nicht entfernt die Rede; nach einer kurz geschürzten und manche frohe Erwartung erregenden Einleitung lässt sich die Einzelexegese nicht übel an, indem sie zunächst das Bild als solches ohne jeden Hintergedanken zu verstehen sucht, indess hinterdrein wird es doch so eingerichtet,

[1] Die Parabeln Jesu methodisch ausgelegt. Gotha 1. u. 2. Abtlg. 1879. 3. Abtlg. 1880. X, 338 u. VIII 232 S. 8°.

als ob das Bild als solches keinen Wert hätte, dieser vielmehr nur in dem läge, was seine Hauptzüge bedeuten. Dass er keine Quellenkritik treibt, sondern den Stoff behandelt, als empfinge er ihn direkt von Jesu Lippen, darauf ist der Verfasser stolz; wer aber so monoton und einschläfernd schreibt wie Göbel, — wie viel packender schreibt da Stier, wie viel erwärmender Olshausen, wie viel höhere Ansprüche an das Denken seiner Leser stellt Steinmeyer! — scheint mir der inneren Empfindlichkeit für das eigentliche Salz der Reden Jesu doch etwas bedenklich zu entbehren. In das Studium seiner Vorgänger hat sich Göbel auch nicht sonderlich tief eingelassen; er gehört zu den modernen Männern, die es mit ein paar guten Autoritäten genug sein lassen. Einen neuen Gedanken dürfte das Buch trotzdem nirgends bieten, es ist eine mittelmässige Reproduktion von den mittelmässigen Einsichten der von jeher obenauf schwimmenden kirchlichen Mittelmässigkeit.

Entschieden höher steht die „Exegetische und praktische Erklärung ausgewählter Gleichnisse Jesu“ von Immanuel Stockmeyer († 1894) (opus posthumum, hersgb. von Karl Stockmeyer, Basel 1897, X u. 537 S.). Nicht blos um seiner besonnenen Ratschläge für praktische Auslegung von Parabeln Jesu willen, sondern auch seiner wissenschaftlichen Haltung wegen verdient das Buch Anerkennung. Allerdings sind es nur 23 — der Verf., der Mt 22 1 ff. von Lc 14 16 ff. und Mt 25 14 ff. von Lc 19 11 ff. unterscheidet, würde 25 rechnen — parabolische Perikopen, die hier zur Behandlung gelangen, und in Bezug auf Kritik des Textes wie der Ueberlieferung konnte viel mehr gethan werden; die allgemeinen Ausführungen der Einleitung S. 1—8 sind gar kurz geraten, die Schwierigkeit der hier vorliegenden Probleme kommt dem Leser nicht zum Bewusstsein. Mit dem System der Ausnutzung von Einzelheiten will der Verf., den Evangelisten zuliebe, nicht brechen, aber ein gesundes Taktgefühl hält ihn von Spielereien und Tifteleien fern; auch wo er Einzelzüge deutet, legt er ihnen einen Sinn unter, den Jesus hätte acceptieren können: das Ganze eine treue und bei aller Breite frische Wiedergabe dessen, was etwa Mt, Mc und Lc sich bei ihren Parabelberichten dachten.

In allerjüngster Zeit hat die gleiche Stellung zur Parabelfrage in G. Heinrici (Artikel: Gleichnisse Jesu in Prot. Real-Encycl. 3. Aufl. Bd. VI S. 688—703, 1899) einen beredten Anwalt gefunden. Mit weitem Blick, vollem Verständnis für den Gegenstand und dem ernsten Willen, allen Faktoren, auch dem der evangelischen Ueberlieferung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, erörtert er alle in diesem Buche behandelten Fragen, kommt aber zu einem andern Resultat, insofern

er die Deutungen Mt 13 18ff. 37ff. so wenig wie die Angaben der Evangelisten über den Zweck der Parabelrede fallen lässt. Die beweisende Kraft mag er der Parabel für sich nicht zugestehen; sie beweise nur für den, dem die ideelle Wahrheit etwas bedeutet. Ich finde hier bestätigt, dass von der Anschauung über den Zweck der Parabelrede alles Weitere abhängt. Was wir bei H. lesen von der κρίσις, der Scheidung zwischen Unempfänglichen und Empfänglichen, die die Parabeln bewirken, von der Gewissensfrage, die sie an den Hörer stellen, davon, dass sie Rätselreden, indifferente Erzählungen jedem bleiben, der kein Auge hat für die Geheimnisse des Reiches Gottes, oder dass Jesus die Parabeln brauche, um zu prüfen und zu wecken, kurz um zu erziehen, scheint mir einmal in die Evangelien eingetragen, sodann aber nicht zutreffend, ausser soweit es von jedem Worte Jesu zutrifft. Die Parabeln Jesu zu verstehen, braucht man noch heute keine besonderen Qualitäten des Gewissens, sondern Verstand und geschichtlichen Sinn: jene Theorie verwechselt verstehen und sich innerlich aneignen, sich zu Herzen nehmen. Und dass jede Parabel einer Deutung bedürfe, einer bestimmten Angabe ihrer ideellen Beziehung, trifft nur für den Fall zu, dass eine Parabelerzählung ohne Zusammenhang, ohne Veranlassung mitgeteilt würde: wenn sich Volksmassen um Jesus drängten, hat er sie nicht so abgefertigt, wussten sie übrigens, wovon er sprach, was immer das Thema seiner Rede war. Die ihrem Wesen nach zweigliedrige παραβολή fordert nicht blos nicht, sie erträgt gar nicht eine längere Reihe von Angaben über ihre ideelle Beziehung.

So weit ich sehe, können wir, wenn wir einmal mit Origenes und seiner Theorie vom tieferen Sinn der Parabeln gebrochen haben, nicht auf halbem Wege, bei Chrysostomus, Flacius, Heinrici stehen bleiben; entweder sind die Parabeln ganz uneigentliche oder ganz eigentliche Rede — eine Vermischung von beidem könnte in einzelnen Fällen vorliegen, wäre dann aber ein Zeichen von Ungeschick. Der Wunsch, Einzelheiten in principali scopo deuten zu lassen, kann nie den Existenzgrund für Parabelrede abgegeben haben; entweder sollte alles an ihnen allegorisiert werden, oder man sollte alles nehmen, wie es lautete, und daraus etwas lernen resp. sich gründlich klar machen, um es für ein höheres Gebiet zu verwerten. Denn mögen die Aehnlichkeiten zwischen Bild- und Sachhälfte zahlreich oder auf einen einzigen Punkt beschränkt sein: die Parabel ist immer nur da, jenen einen Punkt, ein Gesetz, eine Idee, eine Erfahrung, die im geistlichen wie im irdischen Leben gilt, zu beleuchten. Seit fast zwei Jahrtausenden haben die entschlossenen

Allegoristen und die vermittelnden Deuter der Hauptsachen trotz alles Pochens auf die Deutlichkeit der hl. Schrift ein Einverständnis auch nur über die Bedeutung einer einzigen Parabel nicht zu Stande gebracht: sollte es nicht angezeigt sein, diese als unbrauchbar erwiesenen Methoden mit einer anderen zu vertauschen?

B. Weiss hat diesen Schritt gethan und prinzipiell auf jede Ausdeutung von Einzelheiten in den Gleichnisreden verzichtet, was um so mehr ins Gewicht fällt, als das bei ihm nicht ein aus der Betrachtung der Geschichte des Gleichnisverständnisses gezogener Schluss, sondern eine sich ihm unmittelbar in Folge unbefangener Beschäftigung mit dem Parabelstoff aufdrängende Erkenntnis war; seit 1861[1] hat er sie immer wieder im ganzen klargelegt und am einzelnen durchgeführt. Allerdings hat auch er wieder einen unmittelbaren Vorgänger in dem Göttinger Orientalisten Heinrich Ewald († 1875). Schon dieser (Die drei ersten Evangelien übersetzt und erklärt, Gött. 1850) verzichtet auf jedes Allegorisieren, sucht den einen Grundgedanken jeder Parabel festzustellen, offenbar allegorische Züge wie Mt 22 $_6$f. verwirft er als Interpolationen. Er übertrifft B. Weiss an kritischer Unbefangenheit, namentlich über Grund und Zweck der Parabelrede vertritt er ganz nüchtern geschichtliche Anschauungen. Gleichwohl können wir nicht ihn als den Ausgangspunkt der neuesten Epoche in der Parabelexegese hinstellen, weil er zu wenig gewirkt hat. Er trifft in Sachen der Parabeln fast immer das Richtige, aber er reflektiert nicht über seine Resultate, er setzt sich mit seinen Gegnern nicht auseinander, er macht den Leser nirgends auf das Neue, das hier geboten wird, aufmerksam; so konnte Ewald nicht massgebend in den exegetischen Betrieb unsres Jahrhunderts eingreifen. Wenn man von Weiss zu ihm kommt, wird man ihn zu schätzen wissen: den grundsätzlichen Bruch mit der Deutelei hat erst Weiss vollzogen, der das Bewusstsein um die Wichtigkeit seiner Grundsätze besass und verbreitete. Weiss fasst den Begriff der Parabel weit genug, d. h. nicht blos von parabolischen Erzählungen, er spürt die Kraft dieser Bilder, zu beweisen; er erkennt, dass die evangelischen „Deutungen“ der Grösse des Gedeuteten nicht gerecht werden; er sieht die Hauptsache, dass es Urteile sind, welche hier veranschaulicht werden. „Wo . . . abgesehen von irgend einer Aehnlichkeit der einzelnen Erscheinungen dieses (in der Natur oder im Menschenleben

[1] Deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft und christl. Leben. N. F. IV 1861, S. 309—331. Dann in seinem Mc 1872, Mt 1876, Mt, Mc und Lc in Meyer's Handbuch seit 1878. 9. Aufl. von Mt 1898. Leben Jesu, 2 Bde. Berl. 1882. 3. Aufl. 1888.

allbekannt auftretende) Verhältnis oder Lebensgesetz zum Bilde eines analogen auf dem höheren, religiösen Lebensgebiete gesetzt wird, da entsteht das Gleichnis." Die Gesetze des Himmelreichs sind es, die Christus in den Parabeln als auch auf niedrigeren Gebieten gültig nachweist; wer sie dort anerkennt, soll sie auch in Betreff des höheren Lebens, der religiösen Sphäre anerkennen. Der heilige Ernst dieser Bildreden werde nur so entsprechend gewürdigt; dieselben wären in jedem andern Fall Spielereien, vielleicht sinnige Spielereien, aber Jesus ist nicht erschienen, um unsern Scharfsinn zu üben, sondern um uns zu Bürgern des Reiches Gottes zu machen.

Wie ist es nun zu begreifen, dass diese so einfache und natürliche Lösung so viel mehr Widerstand als Anerkennung gefunden hat? Die Anhänglichkeit an festgewurzelte Vorurteile kann diese Ungunst nicht allein erklären. Ich glaube sie dem zuschreiben zu sollen, dass Weiss den Verhüllungs-, in gewissem Grade Verstockungszweck dieser Reden nicht fallen lassen will, und dass er, um diese abenteuerliche Zweckbestimmung einigermassen zu rechtfertigen, den Grundgedanken der parabolischen Lehrart dahin präzisiert, „jede göttliche Ordnung, nach der sich die Heilsgeschichte entwickelt, habe ihr „Vorbild" in der göttlichen Ordnung des Naturlebens", sogar παραβολή direkt übersetzt: „gottgesetztes Vorbild" (Mc S. 528). In dem Vortrag von 1861 heisst es: „Es ist die Uroffenbarung Gottes, auf die uns die Gleichnisrede des N. T. zurückweist." „Der Gott, der sich uns in Christo offenbart hat, ist kein andrer, als der sich uns in der Natur offenbarte wie in dem Wesen des Menschen und in seinen ewigen Ordnungen des Menschenlebens. Wer ihn hier nicht findet, der kann, der soll ihn auch dort nicht finden." Dieser Theosophismus geht so weit, zu beteuern: „das war ja der tiefste Sinn aller bildlichen Rede des N. T. . . . dass alles Sinnliche und Irdische nur (!) das Sinnbild ist des Geistigen und Himmlischen, alles Natürlich-Menschliche nur (!) das Gleichnis der ewigen göttlichen Gedanken, und das was einmal geschehen ist, nur (!) das Vorbild für das, was allezeit geschehen soll." Wer nicht die Augen aufthun wolle, um im Buche der Naturoffenbarung Gottes zu lesen, dem fehle es auch an jedem Organ für die höhere Offenbarung, die Christus zu bringen gekommen war. Darüber s. oben S. 145; wir träten dann auf den Standpunkt der mystischen Allegoristen, die wie J. P. Lange das Gleichnis als eine eigentümliche Bildung des Geistes Christi betrachten. Wahrscheinlich hat dieser Mangel in Weiss' Parabeltheorie auf der kritischen Seite dankbares Eingehen auf die so fruchtbaren Ideen von Weiss verhindert — was keine Vertei-

digung für die Verhinderten sein soll —, während die konservativeren Theologen durch die kritische Energie des Mannes sich abgeschreckt fanden. Wohin sollten Sätze führen wie der (Mc S. 146): „die Lebendigkeit und Eigentümlichkeit der Deutung (Mc 4 14ff.) beweisen noch nicht ihre Echtheit im geschichtlichen Sinne, die allein nach ihrem Verhältnis zu der Parabel selbst beurteilt werden kann"?

Wenn ich nach Butzer, Calvin und Maldonatus, nach van Koetsveld und B. Weiss, mit diesem Werk über die Gleichnisreden Jesu hervorgetreten bin, so habe ich nicht das Gefühl gehabt, einen Neubruch anzulegen. Alles, was ich behaupte, ist schon von Andern behauptet worden; meine Aufgabe war blos, die m. E. gesunden Einsichten weniger Männer hinsichtlich unsres Gegenstandes in Zusammenhang zu bringen, Reste irrationaler Ueberlieferung, die allerwärts bemerklich waren, zu beseitigen, eine einheitliche Anschauung von Jesu Parabeln nach Wesen und Zweck klar zu entwickeln, um der Sache willen im kräftigsten Gegensatz gegen die bisher vorherrschenden Theorien, und endlich durch eine sorgfältige Auslegung der parabolischen Texte unsrer Evangelien den Beweis zu erbringen, dass die Vertreter der neueren Anschauung, weit entfernt, den Reden Jesu Gewalt anzuthun, vielmehr Willens sind, ihnen zu ihrem Recht zu verhelfen, sie von allen Zuthaten der Interpreten, selbst der ältesten, zu befreien. Schon 1886 konnte ich mich ausser auf B. Weiss, und was die kritische Stellung zu den Ueberlieferungen der Evangelisten angeht, in höherem Grade als auf ihn, auf H. Holtzmann, Ed. Simons, H. H. Wendt berufen; inzwischen haben sich eine Reihe deutscher Gelehrten mit unsern Grundsätzen einverstanden erklärt und in diesem Geiste die Exegese der Evangelien betrieben; durch J. A. Cramer (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Utrecht 1892, S. 227) erfuhr ich, dass wesentlich die gleiche Auffassung Prof. Doedes seinen Vorlesungen über die Gleichnisse zu Grunde gelegt habe, daher niederländische Theologen der vermittelnden Richtung wie eben Cramer und Baljon — doch auch Freunde der Theologisch Tijdschrift, des Organs der theologischen Linken — sich in der Hauptsache auf unsre Seite stellen. Praktische Geistliche haben erprobt, dass die homiletische Verwertung der Gleichnisreden durch die zunächst strenge Beschränkung auf den einen Grundgedanken keine Einbusse erleidet; hervorragende Schulmänner (s. M. Evers, Hülfsmittel zum evangel. Religionsunterricht, I. Abt. 2. u. 3. Stück, 2. Aufl. Berlin 1896) haben den Thatbeweis erbracht, dass unser Standpunkt eine fruchtbare Behandlung der Gleichnisse Jesu dem Katecheten sogar erleichtert: was aber die Ursache von Beidem ist,

der wissenschaftliche Exeget bekommt festen Boden unter die Füsse, er braucht nicht mehr herumzuraten, was alles und wie vielerlei Jesus mit einer Parabelrede gemeint haben könne.

Ein Ueberblick über die Geschichte der Parabelauslegung in der Gegenwart lässt sich gar nicht geben; ich breche hier also ab: habe ich doch auch bei den früheren Perioden dieser Geschichte mich auf die Hauptwerke, das Typische beschränkt, ohne irgendwo Vollständigkeit der Litteraturangaben anzustreben. Angesichts der ungeheuren Fülle von Abhandlungen über einzelne Parabelreden ist solche Vollständigkeit für niemanden erreichbar; es ist aber auch geschichtlich ohne Belang zu verzeichnen, wie viele Einfälle eine zum Irren verurteilte Methode etwa in einem Jahrzehnt über Lc 16 1ff. oder Mt 20 1ff. ergossen hat. Und seit das Recht und die Pflicht des Predigers wie des Erbauungsschriftstellers anerkannt wird, in der Anwendung biblischer Texte weiter zu gehen als der Exeget es darf, der nur feststellen soll, was der erste Autor mit den Textworten sagen wollte, werden Predigtsammlungen und Andachtsbücher, auch populäre Auslegungen von biblischen Perikopen „in katechetischer Gedankenfolge“ für die Geschichte der Exegese nur noch ausnahmsweise herangezogen werden. Ich möchte C. H. SPURGEON z. B. nicht verantwortlich machen, die bisweilen überkühnen Ausdeutungen in seinen 52 Predigten (Die Gleichnisse unsres Herrn und Heilandes. Deutsche Uebers. Hamburg 1896) aus dem biblischen Texte zu erweisen und hoffe, dass man den Stand unsrer Wissenschaft über „die Gleichnisse und Gleichnisreden des Herrn“ nirgends nach dem beurteilt, was D. theol. G. CHR. DIEFFENBACH unter diesem Titel in kurzen Betrachtungen für die Gemeinde (Bremen 1897) vorträgt.

Ich musste mich auf eine Uebersicht über die Geschichte der wissenschaftlichen oder sich für wissenschaftlich haltenden Auslegung der Gleichnisreden beschränken, und auch diese fällt dürftig genug aus, da sie doch immer nur ein gewaltsam abgelöstes Stück von einer Geschichte der Bibelauslegung überhaupt ist. Hätte ich eingehen können auf die Spuren, die Jesu Parabelworte in der aussertheologischen Litteratur, in der Phantasie des Volkes, in der Kunst hinterlassen haben, so würde vielleicht durch eine Menge sehr verschiedenartiger Beobachtungen die Ueberzeugungskraft unsrer Thesen gesteigert worden sein: nämlich trotz aller kirchlichen Erziehung zur Allegorese nimmt immer wieder das natürliche Gefühl jene Erzählungen als eigentliche, ohne allen Heiligenschein und ohne allen Tiefsinn, den Samariter und den Wirt in der Herberge wie den

liebevollen Vater, der seinen zerlumpt heimkehrenden Sohn in die Arme schliesst.

Doch ein endgültiger Beweis für das richtige Verständnis der Parabeln ist nur aus und an diesen selber zu erbringen, und solange die kirchliche Befangenheit es nicht über sich gewinnt, einen Unterschied zwischen dem Sinn, in dem Jesus eine Parabel gesprochen hat, und dem, den einer der Evangelisten oder alle drei, die zum Teil von andern Interessen als der Meister geleitet werden und mit fremdartigen Vorstellungen an seine Worte herantreten, derselben beilegt, als möglich und in mehreren Fällen als wirklich offen anzuerkennen, ist ein Durchdringen der anti-allegorischen Methode ausgeschlossen. Wir sind zufrieden mit dem Resultat, dass die Allegoristerei à tout prix aus dem Felde geschlagen ist und in allen theologischen Lagern der Rückzug zur Deutung nur der Hauptsachen gutgeheissen wird, wenn auch diese „Hauptsachen“ noch stark durch den dogmatischen Geschmack beeinflusst werden. Wir aber kämpfen weiter unter der Fahne: simplex sigillum veri.

Stellenregister.

Namenregister.

Corrigenda.

S. 25 Z. 25 l. 21 $_{33\ 45}$ st. 21 $_{33}$ 45.
S. 36 Z. 15 l. ψ 48 (49) $_{13-21}$ st. ψ 48 (49) $_{18-23}$.
S. 47 Z. 25 l. Gal 4 $_{24}$ st. Gal 4 $_{14}$.
S. 90 Z. 30 l. ἀγαθὰ st. ἀγαθά.
S. 119 Z. 27 l. n. Chr. st. v. Chr.
S. 144 Z. 11 l. je st. ja.



